La práctica de la psicoterapia

Carl Gustav

Jung

Obra Completa

Volumen 16

editorial trotta

C. G. Jung

Obra Completa

Volumen 16

La práctica de la psicoterapia

Contribuciones al problema de la psicoterapia y a la psicología de la transferencia

C. G. Jung

Traducción de Jorge Navarro Pérez

EDITORIAL TROTTA

La edición de esta obra se ha realizado con la ayuda de Pro Helvetia, Fundación suiza para la cultura, y de Erbengemeinschaft C.G. Jung

Carl Gustav Jung
Obra Completa
Edición de Enrique Galán
(Fundación C. G. Jung)

Título original: Praxis der Psychotherapie

Ferraz, 55. 28008 Madrid
teléfono: 91 5430361
fax: 91 5431488
e-mail: editorial@trotta.es
Web: http://www.trotta.es

diseño de colección
Gallego & Pérez-Enciso

isbn: 978-84-9879-477-9 (obra completa, edición digital pdf)
isbn: 978-84-9879-478-6 (volumen 16, edición digital pdf)

CONTENIDO

APÉNDICES

INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Enrique Galán Santamaría

Como es sabido, la primera edición de la *Obra completa* de Carl Gustav Jung es su versión inglesa, *Collected Works*, iniciada en 1953, de la cual se publicarían diez de sus veinte volúmenes en vida de Jung[1]. La edición alemana, *Gesammelte Werke*, que comienza su andadura en 1958, se inaugura precisamente con este volumen, *La práctica de la psicoterapia*. El posible motivo de dicha elección nos lo brinda el mismo Jung cuando en el Prólogo a esta miscelánea de textos referidos a la psicoterapia recuerda al lector que su «contribución al conocimiento del alma se basa en la experiencia práctica con el ser humano. En efecto, el esfuerzo médico por comprender psicológicamente las dolencias anímicas es lo que me ha conducido en mis más de cincuenta años de práctica de la psicoterapia a todos mis conocimientos y conclusiones posteriores y lo que me ha llevado a examinar y modificar mis ideas a la luz de la experiencia inmediata»[2]. Es pues la consulta profesional origen y destino de todas las investigaciones que Jung se vería obligado a realizar, en claro contraste con una opinión muy difundida que haría de él más bien un teórico y un psicólogo filosófico que estudiaría asuntos muy alejados de la práctica clínica. Muy al contrario, tales estudios permiten objetivar los fenómenos psíquicos —emociones y representaciones ante hechos y personas— y su marco histórico en la propia consulta.

Aunque obviamente menudean las referencias a la psicotera-

1. Los volúmenes publicados en CW por año y número: 1953 (12 y 7), 1954 (16 y 17), 1956 (5), 1957 (1), 1958 (11), 1960 (8 y 3) y 1961 (4).

2. Prólogo, p. 1.

pia a lo largo de toda la obra de C. G. Jung, con mayor frecuencia y densidad en sus escritos clínicos, psicoanalíticos y psiquiátricos, los textos aquí recopilados se centran específicamente en el contexto, las condiciones y dinámica de la psicoterapia tal como él la entiende. Su arco temporal cubre treinta años, desde 1921, cuando dicta su conferencia «El valor terapéutico de la abreacción», hasta 1951, año en el que publica en la revista *Dialéctica* «Cuestiones fundamentales de la psicoterapia». Treinta años de consolidación de una obra fundamentada entonces en la teoría de lo inconsciente colectivo (1912) y la tipología psicológica (1921), y que posteriormente complementaría con la descripción del proceso de individuación (1928) y la noción de sí-mismo (1929), cuya articulación de contrarios hacia un centro describirá Jung en paralelo con la alquimia a partir de la década de 1930. La investigación sobre el aspecto transpersonal del sí-mismo le conduce a la hipótesis de la sincronicidad, aludida en 1930 —«En memoria de Richard Wilhelm»[3]— y presentada en 1952[4]. Si bien los escritos que componen este volumen revelan esa progresiva profundización de la obra junguiana en lo referido al ámbito clínico, también expresan la permanencia de su concepción de los aspectos centrales del acto psicoterapéutico, proceso dialéctico que tiene por objetivo «la autonomía moral del paciente», como señala Jung en 1913 a su corresponsal Loÿ.[5]

En su mayoría, los textos de este volumen son conferencias y ponencias preparadas con ocasión de Congresos y Asambleas profesionales, como la Sociedad Médica General de Psicoterapia, la Asamblea de Psicoterapeutas Suizos o la Sociedad de Medicina de Zúrich, como comprobará el lector en los capítulos correspondientes. El escrito más importante y extenso de este volumen es *La psicología de la transferencia*, publicado originalmente en 1946 como preludio de su obra magna *Mysterium coniunctionis*, que vería la luz diez años más tarde[6].

Históricamente, Jung es uno de los pioneros de la psicoterapia, pues como se verá en lo que viene a continuación, esta práctica médica es una respuesta a los callejones sin salida en que se fue encontrando progresivamente la psiquiatría en su primer siglo de existencia y se consolida precisamente en la época en la que Jung inicia su vida profesional.

3. Cf. OC 15, cap. 5.
4. Cf. OC 8, caps. 18 y 19.
5. Cf. OC 4, § 657.
6. OC 14.

Constitución de la psicoterapia

La primera mención del término «psicoterapia» se encuentra en el texto de W. Cooper Dendy, «Psychotherapeia, or the remedial influence of mind», aparecido en el tercer número del *Journal of Psychological Medicine and Mental Pathology* de 1853, para ser retomado casi veinte años después como *psychotherapeutics* por D. H. Tuke en su obra de 1872 sobre los ejemplos de la influencia de la mente sobre el cuerpo, y fijado su significado actual diecinueve años más tarde en la obra de H. Bernheim, *Hypnotisme, suggestion, psychothérapie*, que marca el inicio de su uso común en la literatura médica. Podemos situar así el nacimiento explícito de la psicoterapia moderna en el último tercio del siglo XIX en tierras inglesas, de donde irradiaría al continente para desarrollarse en los países de habla francesa y alemana hasta sufrir un salto cualitativo en la Viena de Freud.

Rastrear el origen de la psicoterapia nos lleva, sin embargo, mucho más allá. Como curación basada en los aspectos mentales, la psicoterapia forma parte del chamanismo y de toda práctica médica posterior. En cuanto explícita «medicina del alma», es tan antigua como la filosofía helenística, cuyas cuatro escuelas principales —estoicismo, epicureismo, escepticismo y cinismo— se presentan como tal. Su primera aparición en la esfera médica europea se debe a Paracelso en el siglo XVI. Mostrará su poder dos siglos más tarde con Mesmer y su «magnetismo animal». Aunque este fondo precientífico es fundamental y será operante como trasfondo de toda psicoterapia, sólo dentro de una psiquiatría ya constituida podrá encontrar esta psicoterapia el camino que ha seguido hasta hoy.

Así pues, sólo retrocederemos hasta la formación de la psiquiatría como especialidad médica un siglo antes con el concepto de «neurosis» de W. Cullen, que hace operativa médicamente la vaga «enfermedad nerviosa» que venía estudiándose en la manchesteriana Inglaterra de la segunda mitad de siglo XVIII y que cambiaría en gran parte la noción galénica de las alteraciones psíquicas, dominante hasta entonces.

Será Pinel quien siguiendo a Cullen inaugurará, en el marco de una medicina anatomopatológica, la perspectiva médica de la locura —su monografía sobre la manía marca el inicio oficial de la psiquiatría en 1800— y la puesta a punto de un «tratamiento moral», basado en la gentileza de trato con el paciente, represión de sus conductas desordenadas y destrucción de sus ideas patológicas mediante el trabajo, la reeducación y la autodisciplina. El

lugar donde se llevará a cabo dicho tratamiento es el asilo, que permite el aislamiento del paciente de su entorno familiar, ocupando el médico, contra la anterior preeminencia de los religiosos, el papel dominante, con una conducta teatral y autoritaria para enfrentar la insania del loco, así como la observación de las conductas mórbidas, que da lugar a una progresiva delimitación de síntomas y rasgos que pueden ser agrupados en categorías nosológicas.

La idea de un tratamiento moral encontrará entre los médicos románticos alemanes una teorización que integra las ideas cristianas —católica y protestantes—, el mesmerismo, el vitalismo y la filosofía de la naturaleza en el paradigma de Pinel. En este caldo de cultivo surge la idea del «tratamiento psíquico» (J. Ch. Reil en 1803), que no puede ir más allá del tratamiento moral y su intento finalmente confesional y autoritario de sacar al loco de su error. Así, al optimismo ilustrado que liberó al loco de sus grilletes le siguió el pesimismo por la cronificación que experimentaban los pacientes en los asilos, triste realidad que alimentó a partir de 1850 la idea de la «degeneración hereditaria». La respuesta fue doble: por un lado se intensifica la concepción somaticista y su programa de investigación neurológica universitaria que llega hasta hoy, y por otro se redescubre el magnetismo mesmerista y el fenómeno de sonambulismo. Comienza la psiquiatría dinámica.

Son los autores en lengua francesa quienes profundizarán en la problemática de la hipnosis, privilegiando el paradigma fisiolopatológico sobre el anatomoclínico y centrando la atención sobre los fenómenos de sugestión inducidos por el médico. A partir de entonces la psicoterapia se ofrece como el tratamiento indicado para las neurosis —histeria, hipocondría, psicastenia y neurastenia— mediante sugestión o hipnosis y persuasión.

El punto de inflexión viene marcado por la obra de Freud, que utiliza en un principio la electroterapia y la hipnosis antes de ofrecer una técnica basada en el diálogo con el paciente, el psicoanálisis. Presentado en un principio como técnica psicoterapéutica que a través de la asociación libre y el análisis onírico pretendía sacar a la luz los contenidos psíquicos inconscientes originados por la represión de los deseos sexuales infantiles, dio origen a la psicología profunda o psicología de lo inconsciente. Freud conceptualizó médicamente el concepto psicológico y filosófico de inconsciente, ofreció una dinámica psíquica herbartiana de fundamento afectivo, estableció una topografía psíquica e hizo de la histeria una enfermedad de origen infantil y etiología sexual. El joven psiquiatra Jung, alentado por su director en la clínica

Burgöhlzli, E. Bleuler, encontrará en Freud el camino a seguir para tratar las enfermedades mentales[7].

«La transferencia es el alfa y omega del psicoanálisis»[8]

Este *leitmotiv* aparece varias veces en los textos de Jung. La cita que da título a este epígrafe está tomada de «El valor terapéutico de la abreacción», el escrito más temprano de esta selección, pero también puede leerse en su libro póstumo editado por A. Jaffé, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, y en *La psicología de la transferencia*: «En mi primer encuentro personal con Freud en 1907, tras estar hablando durante varias horas, se produjo una pausa. De repente, Freud me preguntó: "¿Y usted, qué piensa de la transferencia?". Le contesté, completamente convencido, que la transferencia es el alfa y omega del método analítico. Freud dijo: "Entonces usted ha comprendido lo fundamental"»[9].

Antes de presentar la concepción junguiana de la transferencia conviene conocer en términos generales sus planteamientos acerca de la psicoterapia, que en sus notas esenciales permanece constante a lo largo de su obra. Para calibrar hasta qué punto es eso cierto, podemos partir de su correspondencia con Loÿ[10], mantenida durante el primer trimestre de 1913, donde puede leerse que «tras la maraña desconcertante y engañosa de las fantasías neuróticas se encuentra un *conflicto* que puede calificarse de *moral*»[11], de ahí que «la verdadera solución del conflicto es sólo de carácter interno, pues consiste en llevar al paciente a otra actitud»[12]. Para ello, «mi única regla del oficio es considerar el psicoanálisis como una conversación completamente normal y razonable, evitando asimismo cualquier apariencia de conjuro médico»[13], pues «el objetivo es educar al paciente de tal modo que cure por sí mismo y por su propia determinación, [según] los principios del tratamiento analítico, que quiere evitar cualquier violencia y dejar que todo

7. Cf. las introducciones a la edición española de los volúmenes 1 y 4 de la *Obra completa* para ampliar la información de este apartado.

8. § 276 (de no indicarse lo contrario, los números de párrafo corresponden a este volumen).

9. § 358.

10. OC4, cap. 12.

11. *Ibid.*, § 583.

12. *Ibid.*, § 606.

13. *Ibid.*, § 624.

salga del propio paciente»[14], en «el camino hacia la libertad que el médico debiera indicar a su enfermo»[15].

Respecto a la transferencia, Jung responde a su corresponsal, director médico del Sanatorio L'Abri, de Montreux-Territet, que «es también actualmente el problema central del análisis»[16]. La transferencia toca a la «relación del paciente con la autoridad»[17] y «ha de valorarse muy diferentemente según el tipo de casos»[18], pues «no es un mero transferir fantasías erótico-infantiles (...) sino un proceso de empatía y adaptación»[19] por el cual «la libido del paciente se apodera de la personalidad del médico en forma de expectativa, esperanza, interés, confianza, amistad y amor»[20]. De ahí que Jung señale que «no trabajamos con la "transferencia hacia el médico" sino contra ella y a pesar de ella. Por eso precisamente contamos no con la *fe* del enfermo, sino con su crítica»[21]. Eso exige al médico una determinada actitud, bastante más humilde, y arriesgada, que la del autoritario médico que impartía su «tratamiento moral», fuera el teatral psicoterapeuta sugestivo o el paternal psicoterapeuta persuasivo, eso sí, sin olvidar que «el médico actúa, *nolens volens*, mediante su personalidad, esto es, sugestivamente»[22]. En consecuencia, surge la necesidad del «análisis didáctico», por el cual el médico «se someta primero a un proceso analítico, pues su personalidad es uno de los factores de curación»[23].

Baste este condensado *digest* para percibir las notas principales de la psicoterapia junguiana: el conflicto es fundamentalmente moral y no una enfermedad en sentido estricto, la relación terapéutica debe ser lo más simétrica posible y dirigida al acrecentamiento de la libertad y autonomía moral del paciente, considerando la transferencia según el modelo de la relación infantil, «inmediatez humana más allá de los *meros* valores sexuales»[24]. Frente a cualquier idea de superioridad por parte del analista, Jung señala, como volverá a hacerlo innumerables veces, que «el analista llega siempre con su tratamiento justo hasta donde ha

14. *Ibid.*, § 639.
15. *Ibid.*, § 663.
16. *Ibid.*, § 656.
17. *Ibid.*, § 657.
18. *Ibid.*, § 660.
19. *Ibid.*, § 662.
20. *Ibid.*, § 663.
21. *Ibid.*, § 601.
22. *Ibid.*, § 584.
23. *Ibid.*, § 586.
24. *Ibid.*, § 662.

llegado su propio desarrollo moral»[25]. El intercambio epistolar que Jung mantiene con su colega en el año de su ruptura con Freud presenta así las grandes líneas del pensamiento clínico que elaborará a lo largo de los textos que componen este volumen.

Jung tiene muy clara la historia de la psicoterapia como práctica médica, aunque sabe que excede el campo de la Medicina. En su artículo de 1951 traza una pequeña historia desde Paracelso a Freud, quien inaugura y da nombre a la psicoterapia moderna. Como recuerda en su «¿Qué es la psicoterapia?, de 1935, «el punto de vista freudiano (...) se ha convertido en el motivo director o en el presupuesto fundamental de todas las formas de psicoterapia»[26]. Formas que precisamente han ido ampliando o equilibrando ese punto de vista. Jung es muy explícito en la justificación y aceptación de los diversos medios de ejercer psicoterapia y no deja de aplaudir tal diversidad, en parte porque «siempre he sentido la necesidad de contemplar a la vez muchas opiniones»[27], pero también porque «nunca ha habido una ciencia viva sin puntos de vista divergentes»[28] y «hacen falta muchos puntos de vista teóricos para crear una imagen aproximada de la diversidad anímica»[29]. Las diferencias de los puntos de vista se explican a varios niveles. Desde los presupuestos psicológicos del investigador debido a su tipología (introversión/extraversión, por ejemplo) que determina su «ecuación personal», a sus presupuestos intelectuales (materialismo/espiritualismo, por ejemplo) que delimitan el ámbito de estudio y la finalidad de las investigaciones. A ello hay que sumar el carácter pionero que por entonces tienen todas las investigaciones en psicología profunda, con el aspecto tentativo de muchas de sus afirmaciones o incluso descripciones. No digamos las explicaciones.

En su clarificador artículo de 1929 «Los problemas de la psicoterapia moderna» ofrece una delimitación de niveles en la psicoterapia a los que denomina «confesión, esclarecimiento, educación y transformación», donde rigen respectivamente el «método catártico» de Breuer, el «método interpretativo» de Freud, el «método educativo» de Adler y su propio «método dialéctico». Se trata de los diversos aspectos de un mismo problema, por lo que Jung entiende que cada uno de estos pioneros «lleva la antorcha del conocimiento sólo un tramo, hasta entregársela a otro»[30]. En

25. *Ibid.*, § 586.
26, § 31.
27. § 66.
28. § 244.
29. § 198.
30. § 157.

este progreso histórico de la profesión se ha partido de los presupuestos médicos, de las ciencias naturales y la biología, presentes «en la terminología y en la formación de teorías»[31], para llegar a un «método de autoeducación», con lo que «la psicología analítica rompe las cadenas que hasta ahora le habían atado a la consulta del médico»[32]. Ahora bien, Jung tiene muy claro que «como la psicoterapia forma parte del arte de curar, no debería escaparse de las manos del médico»[33]

Son varias las diferencias entre psicoterapia y medicina, como analiza en «Medicina y psicoterapia», de 1945. Recordando los tres pilares del acto médico, diagnóstico, pronóstico y tratamiento, señala que en la psicoterapia no sólo la «valoración de los datos de la anamnesis puede ser muy diferente a una valoración puramente médica»[34], sino que «el diagnóstico es un asunto completamente irrelevante [y...] el pronóstico es independiente del diagnóstico en un grado muy alto»[35]. En cuanto al tratamiento, «el médico es un componente del proceso anímico del tratamiento igual que el paciente, por lo que también está expuesto a las influencias transformadoras»[36], de ahí que «la personalidad del médico (y del paciente) es infinitamente más importante para el resultado de un tratamiento psíquico que lo que el médico diga y opine»[37].

La razón estriba en el carácter de las neurosis, «más un fenómeno psicosocial que una enfermedad *sensu estrictori* (...) La neurosis nos obliga a ampliar el concepto de "enfermedad" más allá de la noción de un cuerpo trastornado en sus funciones y a ver en la persona neurótica un sistema social de relación que ha enfermado»[38]. En la consulta aparece «toda la problemática de nuestra época, todas las cuestiones filosóficas y religiosas de nuestros días»[39], y «los psicoterapeutas deberíamos ser propiamente filósofos o médicos filosóficos, o incluso ya lo somos sin querer reconocerlo»[40]. Así, ese «especialista por excelencia» que es el psicoterapeuta se ve obligado a una perspectiva universal que obliga a «tener en cuenta puntos de vista de las ciencias del espí-

31. § 120.
32. § 174.
33. § 210.
34. § 194.
35. § 195.
36. § 166.
37. § 163.
38. § 37.
39. § 178.
40. § 181.

ritu —pedagogía y filosofía—, (...) un saber psiquiátrico profundo [y...] conocimiento simbólico —psicología primitiva, mitologías y religiones»[41]. De ese modo, «proviniendo de la ciencia natural, nuestra psicoterapia traslada su método empírico objetivo a la fenomenología del espíritu. Aunque se quede en un intento, este paso tiene un significado enorme»[42].

La psicoterapia considerada científica surge para tratar las dolencias anímicas. Estas dolencias, sean neurosis o psicosis funcionales (no orgánicas), suponen un desequilibrio entre la consciencia y lo inconsciente de quien las padece. El objetivo de la psicoterapia es pues facilitar al paciente el diálogo entre su consciencia y su inconsciente de tal modo que el conflicto moral que hay en la base de tales trastornos pueda encararse con la nueva actitud resultante de contar conscientemente con los contenidos inconscientes. De ese modo, la psicoterapia no se fija la meta de «trasladar al paciente a un estado imposible de felicidad, sino posibilitarle la solidez y la paciencia filosófica para soportar el dolor»[43], lo que supone atender al «desarrollo y maduración de la personalidad individual»[44] con el objetivo lejano de «la realización total del ser humano completo, la individuación»[45].

Jung considera que el análisis es un procedimiento dialéctico, una «actitud que evita todos los métodos»[46] y cuya regla suprema reza que «la individualidad del enfermo tiene la misma dignidad y el mismo derecho a la vida que la individualidad del médico, (...) quien debe abandonar todo su instrumental de métodos y teorías y confiar en que su personalidad sea lo suficientemente sólida para servir al paciente de orientación»[47]. En ese sentido, lo fundamental es que el paciente cuente lo antes posible con los instrumentos para su propia comprensión de los contenidos inconscientes. El principal de ellos es la «imaginación activa», basada en que «la configuración material de la imagen obliga a observarla con detenimiento en todas su partes, gracias a lo cual la imagen puede desplegar por completo su efecto» , y así el paciente «ya no depende de sus sueños ni del saber de su médico»[48], «aprende a caminar por sí mismo en vez de pegarse al médico»[49].

41. § 44.
42. § 191.
43. § 185.
44. § 229.
45. § 352.
46. § 6.
47. § 11.
48. § 106.
49. § 26.

Jung diferencia entre psicoterapia «menor», donde valen la sugestión, un buen consejo o una explicación somera, y una psicoterapia «mayor», que pone en juego la personalidad total tanto del analista como del analizando, más allá de la consciencia de ambos. Es la temática de la transferencia, «*the crucial experience* de todo análisis más o menos completo»[50].

«La transferencia es el intento del paciente de establecer un *rapport* psíquico con el médico. El paciente necesita esta relación para superar la disociación»[51]. Una «relación de confianza de la que depende en última instancia el éxito de la terapia. El paciente puede llegar a conquistar su propia seguridad interior sólo a partir de la seguridad en su relación con la persona del médico»[52]. Dar una idea de la complejidad de esta relación es el objetivo de *La psicología de la transferencia*, «un mero intento al que no atribuyo en absoluto un significado definitivo, [con...] la esperanza de que al lector no se le ocurra pensar que el curso descrito es el esquema de lo que suele suceder»[53]. Publicado en 1946, estaba listo desde 1943 y, como se ha dicho, es el primer paso en la investigación que culminaría en *Mysterium coniunctionis*.

En su introducción, Jung presenta la transferencia fundamentada en el arquetipo de la *coniunctio*, sea cristiana (Cristo y su Iglesia) o pagana (hierogamia), sin olvidar la propia combinación química que transforma a los elementos en juego. En la práctica clínica, se trata de la compleja relación, con frecuente fenomenología erótica, entre los aspectos conscientes e inconscientes de analista y analizando, en un cuaternio matrimonial, pues ahí se mueve la «libido de parentesco», el incesto: «unión de lo homogéneo [que...] simboliza la unión con el propio ser, la individuación»[54]. La relación analítica se entiende así como un juego de proyecciones cuya retirada permite comprender la dinámica entre el yo y el sí-mismo de cada participante.

Jung se sirve de una serie de imágenes tomadas de la obra alquímica del siglo XIV *Rosarium philosophorum*, «uno de los primeros si no *el* primero de los textos sinópticos que abarcan en su conjunto el campo de la alquimia»[55] y establece un paralelismo entre los fenómenos transferenciales y los símbolos que aparecen en las diversas descripciones de las fases del *opus* alquímico. La prime-

50. Prólogo, p. 2.
51. § 276.
52. § 239.
53. § 538.
54. § 419.
55. OC 18, § 1780.

ra figura, «La fuente mercurial», muestra a los elementos en conflicto, separados, que surgen de la fuente y volverán a ella tras el proceso. En la segunda figura, «El rey y la reina», se personalizan esos elementos, movidos por la «naturaleza afectiva de la relación, y en concreto su carácter problemático, pues se trata de una mezcla de amor "celestial" y amor "terrenal"»[56]. Es la entrada en la transferencia, que muestra con claridad su «núcleo indestructible»: «La relación con el sí-mismo es al mismo tiempo relación con el prójimo»[57]. Esa relación, a través de «La verdad desnuda» y «La inmersión en el baño», conduce a la *coniunctio*, una *unio mystica* que «no tiene lugar con el compañero personal, sino que representa un "juego del rey" entre lo activo masculino en la mujer y lo pasivo femenino en el hombre»[58]. Esa unión de opuestos hace desaparecer la energía que correspondía a su desnivel: «La muerte». De ese combinado común se desprende un alma, como vemos en la siguiente figura, «El ascenso del alma». En la práctica, se trata de una «época, a menudo larga, de disolución [y...] desorientación de la consciencia [que...] a veces ponen a prueba la paciencia, el coraje y la confianza en Dios del médico y del paciente»[59]. En ese tiempo de dolor, de retirada de proyecciones se produce «La purificación», «un proceso de diferenciación entre el yo y lo inconsciente»[60]. Así, llega al fin «El retorno del alma» y tiene lugar «El nuevo nacimiento», donde el yo no está en conflicto con el sí-mismo.

Con ello, Jung añade a la concepción freudiana de la transferencia su contenido arquetípico, bajo cuya aparente complejidad también brilla la sencillez de lo puesto en juego. No se trata de un intento de repetir en el presente las fantasías incestuosas infantiles del pasado, correspondiente a la movilización de los complejos, sino de acceder por la vía simbólica a la experiencia del sí-mismo, del hombre total en el que los opuestos psíquicos conviven, una *complexio oppositorum*.

Jung, «el primer psicoterapeuta moderno»

La expresión que titula este epígrafe se debe a Th. Szasz, quien en *El mito de la psicoterapia*, no deja de celebrar que Jung asumiera que la psicoterapia no era un asunto médico sino fundamental-

56. § 410.
57. § 445.
58. § 469.
59. § 476.
60. § 503.

mente moral. Y por ello, que frente a un método basado en la autoridad nosológica y terapéutica del médico propusiera la búsqueda individual del propio sentido, ajeno a las confesiones religiosas, las prescripciones médicas y las utopías políticas totalitarias. Coherente con su propio principio de libertad y autonomía individuales, Jung espera que su trabajo brinde al analizando la oportunidad de seguir su propio camino, de desplegar su específica individuación en un diálogo con el propio inconsciente.

En la Segunda Conferencia anual de la UNESCO, que tuvo lugar entre noviembre y diciembre de 1947, ante la devastación material y moral de la Segunda Guerra Mundial se decidió promover una «investigación de los modernos métodos desarrollados en la educación, la ciencia política, la filosofía y la psicología para cambiar las actitudes mentales, y de las circunstancias sociales y políticas que favorecen el empleo de técnicas particulares»[61]. A tal fin se pidieron informes a la Asociación Psicoanalítica Internacional (Freud), al Instituto Tavistock de Relaciones Humanas (Klein) y al Instituto C.G.Jung como representantes institucionales de la psicología profunda. Jung preparó un memorando que al final no fue incluido en la agenda de la Conferencia Royaumont de octubre de 1948. En ese escrito expone con sencillez cuál es la psicoterapia propia de su escuela: «una técnica para cambiar la actitud mental que sirve para tratar no sólo las neurosis y psicosis funcionales sino toda suerte de conflictos mentales y morales de la gente normal. Consiste primordialmente en la integración de los contenidos inconscientes en la consciencia»[62]. «La *actitud* a la que se refiere nuestro método no es sólo un fenómeno mental sino *moral*. Una actitud está gobernada y sostenida por una idea consciente dominante acompañada de un *valor emocional* que le da eficacia; (…) la cualidad emocional desempeña el papel de *valor ético*»[63]. Jung señala alarmado la «inmadurez psicológica de la sociedad» y cómo «el mayor peligro es el egoísmo (…) que va contra el amor cristiano, la humanidad y la ayuda mutua (…) El egoísmo siempre tiene el carácter de la codicia —deseo de poder, de placer, pereza moral suplementados con un cuarto que es el peor de todos: la *estupidez*»[64]. Una situación que no ha hecho sino agravarse durante el medio siglo largo que nos separa de estas palabras.

61. Cf. OC 18, §§ 1388ss.
62. *Ibid.*, § 1388.
63. *Ibid.*, § 1390.
64. *Ibid.* § 1398.

Tras la II Guerra Mundial se dispara la investigación sobre la psique y su aplicación práctica. En el campo de la psicología académica se entra en la primera madurez de esta joven ciencia nacida en el último cuarto del siglo XIX. La psiquiatría dinámica que fundamenta la psicoterapia es dominante en los Estados Unidos, que a partir de entonces se enseñorea del escenario psiquiátrico y en donde se extiende igualmente la visión psicosomática de la enfermedad. Por otro lado, observaciones precisas dan lugar a los hallazgos casuales que están en el origen de la psicofarmacología, verdadera revolución psiquiátrica.

Dentro de esta explosión, la psicología analítica, plenamente instalada desde la constitución del Instituto Jung de Zúrich (1948) y la Asociación Internacional de Psicología Analítica (1955), mantiene un diálogo incesante con muy diversas prácticas psicoterapéuticas, a las que ilumina tanto como aprende de ellas para aprehender el infinitamente poliédrico fenómeno psíquico. Pueden rastrearse entonces sus huellas en planteamientos y escuelas incluso muy alejadas, desde el psicoanálisis a la psiquiatría biológica. Una rápida ojeada permitirá verificarlo.

El psicoanálisis clásico se arboriza en varias escuelas que profundizan en las fases biográficas y en la estructura de la psique en un arco que puede trazarse desde las concepciones del psicoanálisis de las relaciones objetales, pasando por el psicoanálisis del yo y el neo-análisis o psicoanálisis neo-freudiano hasta llegar a la psicosomática. Los psicoterapeutas formados en las concepciones de la psicología analítica no sólo desarrollan y profundizan desde el principio los postulados de Jung (M. L. von Franz, B. Hannah, G. Adler) sino que articulan estos resultados con otras escuelas de psicología profunda (M. Fordham con el psicoanálisis kleiniano, E. Neumann con desarrollos freudianos). En su desarrollo posterior a partir de la década de 1950, las concordancias entre la psicología analítica y el psicoanálisis clásico serán cada vez mayores, como revela el psicoanálisis del sí-mismo.

Más evidente es la influencia de los planteamientos junguianos basados en la individuación sobre las psicoterapias agrupadas bajo la denominación general de psicología humanista, que integran los desarrollos de la psicología profunda y existencial con otras tendencias psicológicas, incluidos la psicología holista de la *Gestalt*, el conductismo y el pragmatismo hasta incluir la disciplinas espirituales occidentales y orientales, como en la psicología transpersonal, que tiene a Jung por una de sus fuentes principales. También resulta claro el carácter junguiano del núcleo de las

terapias sistémicas, en cuanto atienden a la patología de la comunicación en la red social.

En lo que se refiere a la psiquiatría y el punto de inflexión psicofarmacológico, que ha cambiado radicalmente la asistencia psiquiátrica, los planteamientos junguianos han permitido profundizar en la psicosis. Por otro lado, las investigaciones con LSD han verificado la hipótesis de lo inconsciente colectivo y la nueva neurología ha localizado la fisiología del complejo. En cuanto a esa saludable autocrítica llamada antipsiquiatría, pueden rastrearse las ideas junguianas tanto en su historiografía psiquiátrica como en sus planteamientos clínicos.

Pero Jung es el primer psicoterapeuta moderno no sólo por esta influencia descrita en los párrafos anteriores, sino porque ha sabido defender la especificidad del alma frente al cuerpo y el espíritu, evitando en su propia psicología que esta psique quedara subsumida en el biológico mundo del médico o el espiritual del religioso, con sus respectivas tendencias normativas. Del mismo modo, como escribe en 1941, frente a un «Estado que reclama hoy el derecho absoluto a la totalidad exclusiva»[65], «la psicoterapia proclama su intención de educar al hombre en la autonomía y la libertad moral»[66]. De ahí que «en nuestros días la tarea más importante de la psicoterapia es ponerse al servicio del desarrollo del individuo»[67].

65. § 222.
66. § 223.
67. § 229.

LA PRÁCTICA DE LA PSICOTERAPIA

I

PRÓLOGO DEL AUTOR

El presente volumen 16 de mi *Obra Completa* es el primero que sale a la luz en alemán. Contiene trabajos antiguos y recientes sobre cuestiones relativas a la práctica de la psicoterapia. Estoy muy agradecido a los editores no sólo por la cuidadosa revisión de los textos, sino en especial por haberlos elegido. Demuestran así que han comprendido que mi contribución al conocimiento del alma se basa en la experiencia práctica con el ser humano. En efecto, el esfuerzo médico por comprender psicológicamente las dolencias anímicas es lo que me ha conducido en mis más de cincuenta años de práctica de la psicoterapia a todos mis conocimientos y conclusiones posteriores y lo que me ha llevado a examinar y modificar mis ideas a la luz de la experiencia inmediata. Si, por ejemplo, de la serie de mis escritos de los últimos tiempos se entresaca la investigación histórica, al lector desprevenido le resultará muy difícil encontrar su conexión con el concepto que él tenga de la psicoterapia. La práctica y el estudio histórico son para él dos cosas en apariencia inconmensurables. Pero esto no es así en la realidad psicológica, pues en ella nos tropezamos continuamente con fenómenos que revelan su carácter histórico en cuanto investigamos con precisión su causalidad. El comportamiento psíquico es incluso de naturaleza eminentemente histórica. El psicoterapeuta tiene que conocer no sólo la biografía personal de su paciente, sino también los presupuestos espirituales de su entorno espiritual próximo y remoto, donde las influencias tradicionales y cosmovisivas desempeñan una función muy importante y a menudo decisiva. Ningún psicoterapeuta que intente en serio comprender al hombre como un todo podrá librarse

de estudiar el simbolismo del lenguaje de los sueños. Al igual que sucede con los demás lenguajes, también la explicación del lenguaje de los sueños requiere conocimientos históricos, en especial porque no es un lenguaje para conversar, sino un lenguaje cifrado y simbólico que se sirve, junto a formas recientes, de modos de expresión antiquísimos. El conocimiento de éstos permite al médico sacar a su paciente de la angostura de una comprensión de sí mismo meramente personalista y de la prisión egocéntrica que no le dejaba ver los amplios horizontes de su desarrollo social, moral y espiritual.

El lector encontrará en los artículos de este volumen no sólo referencias a los fundamentos y a los principios de mi actitud práctica, sino también un ejemplo de la comprensión histórica de ese fenómeno que representa la *crux* o, al menos, *the crucial experience* de todo análisis más o menos completo, a saber: el problema de la transferencia, del que ya Freud dijo que es central. Esta cuestión es tan vasta y exigente que hay que estudiar a fondo sus antecedentes históricos.

A pesar de, o precisamente debido a, su composición heterogénea, este volumen tal vez pueda ofrecer al lector una buena imagen de la complejidad de la cuestión psicoterapéutica y de sus bases empíricas.

Agosto de 1957 C. G. Jung

Primera Parte

PROBLEMAS GENERALES DE LA PSICOTERAPIA

II

CONSIDERACIONES DE PRINCIPIO ACERCA DE LA PSICOTERAPIA PRÁCTICA*

1 La psicoterapia es un sector del arte de curar que sólo en los últimos cincuenta años se ha desarrollado y ha obtenido cierta autonomía. En este sector, las ideas han cambiado y se han matizado de muchas maneras, y además se han acumulado experiencias que dan pie a las interpretaciones más diversas. Esto se debe a que la psicoterapia no es un método sencillo y unívoco, como se pensó en un primer momento, sino que poco a poco ha ido quedando claro que en cierto sentido es un *procedimiento dialéctico*, es decir, una conversación o una confrontación entre dos personas. Al principio, la dialéctica fue el arte del diálogo de las filosofías de la Antigüedad, pero pronto se convirtió en la denominación del procedimiento para generar nuevas síntesis. Una persona es un sistema psíquico que, en caso de ejercer influencia sobre otra persona, entra en interacción con otro sistema psíquico. Es evidente que esta formulación, tal vez la más moderna, de la relación terapéutica entre el médico y el paciente se ha alejado mucho de la opinión inicial de que la psicoterapia es un método que cualquiera puede aplicar de manera estereotipada para producir cierto efecto. Lo que ha conducido a esta ampliación inesperada y, me atrevo a decir, indeseada del horizonte no son necesidades especulativas, sino los duros hechos de la realidad. El primero de esos hechos es que hubo que admitir la posibilidad de interpretaciones diferentes del material empírico. Se desarrolla-

* Conferencia dictada en la Sociedad de Medicina de Zúrich en 1935 y publicada en la revista *Zentralblatt für Psychotherapie*, VIII/2, 1935, pp. 66-82.

ron diversas escuelas con ideas diametralmente opuestas; por no citar más que los métodos más conocidos, recuerdo el método francés de la terapia de la sugestión de Liébeault-Bernheim, de la *rééducation de la volonté*, la «persuasión» de Babinski, la «ortopedia psíquica racional» de Dubois, el «psicoanálisis» de Freud con su énfasis en la sexualidad y en lo inconsciente, el «método educativo» de Adler con su énfasis en el afán de poder y en las ficciones conscientes, el «entrenamiento autógeno» de Schultz. Cada uno de estos métodos se basa en unos presupuestos psicológicos particulares y produce unos resultados psicológicos particulares que son difíciles de comparar entre sí y a veces simplemente incomparables. De ahí que los partidarios de cada uno de estos puntos de vista tiendan a considerar erróneas las opiniones de los demás para simplificar la situación. Pero un análisis objetivo de los hechos muestra que a cada uno de estos métodos y teorías hay que reconocerle cierta legitimidad, pues cada uno puede presentar no sólo ciertos éxitos, sino también hechos psicológicos que su respectivo presupuesto demuestra. Así pues, en la psicoterapia nos encontramos ante una situación comparable a la de la física moderna, que por ejemplo tiene dos teorías contradictorias sobre la luz. Y al igual que la física no considera insuperable esta contradicción, tampoco la existencia en la psicología de muchos puntos de vista posibles debería hacernos pensar que las contradicciones son insuperables y que los puntos de vista son completamente subjetivos y, por tanto, inconmensurables. La presencia de contradicciones en un ámbito científico sólo demuestra que el objeto de esa ciencia tiene propiedades que de momento sólo se pueden captar mediante antinomias, como por ejemplo la naturaleza ondulatoria o corpuscular de la luz. Ahora bien, la psique tiene una naturaleza infinitamente más compleja que la luz, por lo que hacen falta muchas antinomias para describir adecuadamente la esencia de lo psíquico. Una de las antinomias fundamentales es esta frase: *La psique depende del cuerpo, y el cuerpo depende de la psique.* De ambas partes de esta antinomia hay pruebas convincentes, por lo que un juicio objetivo no puede aprobar la preponderancia de la tesis sobre la antítesis. La presencia de contradicciones válidas demuestra que el objeto de la investigación plantea a la inteligencia investigadora unas dificultades insólitas, por lo que, al menos de momento, sólo se pueden hacer afirmaciones de validez relativa. Pues una afirmación sólo es válida en la medida en que se indique a qué tipo de sistema psíquico se refiere el objeto de la investigación. Llegamos así a la formulación dialéctica, lo cual significa simplemente que la in-

fluencia psíquica es la interacción de dos sistemas psíquicos. Como la individualidad del sistema es infinitamente variable, de aquí resulta una variabilidad infinita de afirmaciones de validez relativa. Si la individualidad fuera una especificación total, es decir, si cada individuo fuera completamente diferente de todos los demás individuos, la psicología no podría ser una ciencia, sino que consistiría en un caos irresoluble de opiniones subjetivas. Pero como la individualidad sólo es relativa, es decir, complementaria a la conformidad u homogeneidad de los seres humanos, son posibles las afirmaciones de validez general, las constataciones científicas. Ahora bien, estas afirmaciones sólo pueden referirse a las partes del sistema psíquico que son conformes y, por tanto, comparables y analizables estadísticamente, pero no pueden referirse a lo que en un sistema es individual, único. La segunda antinomia fundamental de la psicología dice así: *Lo individual no significa nada frente a lo general, y lo general no significa nada frente a lo individual.* Como se sabe, no hay un elefante general, sino sólo elefantes individuales. Pero si no hubiera una generalidad y un sinnúmero constante de elefantes, sería extremadamente improbable un elefante único, individual.

2 Estas reflexiones lógicas parecen estar muy lejos de nuestro tema. Pero como son confrontaciones de principio con la experiencia psicológica, de ellas se desprenden unas conclusiones prácticas de gran importancia. Si, en tanto que psicoterapeuta, me veo frente a mi paciente como una autoridad médica y me considero capaz de saber algo sobre su individualidad y de hacer afirmaciones válidas sobre la misma, doy testimonio de mi incapacidad para la crítica, pues no estoy en condiciones de enjuiciar el conjunto de la personalidad que tengo frente a mí. Sólo puedo hacer afirmaciones válidas sobre esa personalidad en la medida en que ella sea un ser humano general o, al menos, relativamente general. Pero como todo lo vivo siempre se presenta en forma individual y sobre lo individual del otro yo sólo puedo decir lo que encuentro en mi propia individualidad, corro el peligro de violentar al otro o sucumbir a su sugestión. De ahí que, si quiero tratar psíquicamente a un ser humano individual, tenga que renunciar *volens nolens* a mi superioridad, a mi autoridad y a mi influencia. Tendré necesariamente que iniciar un procedimiento dialéctico que consiste en una comparación de los hallazgos recíprocos. Esto será posible cuando yo le dé al otro la ocasión de exponer su material de la manera más completa posible, sin limitarlo con mis presupuestos. Mediante esta exposición, su sistema entra en relación con el mío e influye en él. Esta influencia es lo

único con lo que, desde el punto de vista individual, puedo confrontar legítimamente a mi paciente.

3 Así pues, estas reflexiones de principio tienen como resultado una actitud del terapeuta que en todos los casos de *tratamiento individual* me parece imprescindible, ya que es la única admisible desde el punto de vista científico. Apartarse de esta actitud conduce a la *terapia de la sugestión*, cuyo principio dice así: «Lo individual no significa nada frente a lo general». Por tanto, a la terapia de la sugestión pertenecen todos los métodos que se atribuyen y aplican un conocimiento o una interpretación de otras individualidades. También pertenecen a la terapia de la sugestión todos los métodos *sensu stricto* técnicos, pues siempre presuponen la homogeneidad de los objetos individuales. En la medida en que la tesis de la insignificancia del individuo es una verdad, los métodos sugestivos, los procedimientos técnicos y los presupuestos teóricos son posibles en alguna forma y garantizan éxitos en el ser humano general: así sucede con la *Christian Science*, la *Mental Healing*, la *Thought Cure*, la pedagogía curativa, los métodos de influencia religiosa y médica y muchos ismos. Incluso algunos movimientos políticos afirman con algo de razón que son una psicoterapia a lo grande. Así como el estallido de la guerra curó neurosis obsesivas y desde antiguo los lugares milagrosos hacen desaparecer los cuadros clínicos neuróticos, también los movimientos populares grandes o pequeños influyen curativamente sobre el individuo.

4 Este hecho se expresa con la máxima belleza y simplicidad en el modo de ver de los primitivos, en la llamada *doctrina del mana*. El mana es una fuerza médica o curativa diseminada por todas partes que hace fértiles a los seres humanos, a los animales y a las plantas y que vuelve mágico al cacique y al chamán. El concepto de mana es idéntico a lo extraordinariamente eficaz, como ha mostrado Lehmann, a lo impresionante. Por tanto, todo lo impresionante es «medicina» en el nivel primitivo. Y como las virtudes y los talentos son esencialmente distinciones individuales y no son propios del hombre en general, las aglomeraciones humanas tienden siempre a la psicología gregaria, a la estampida ciega y a la psicología de masas, a la brutalidad y al sentimentalismo histérico. El hombre en general tiene propiedades primitivas, por lo que hay que tratarlo con métodos técnicos. Es incluso un error tratar al hombre colectivo de otra manera que con métodos «correctos desde el punto de vista técnico», es decir, con métodos de los que se sabe y de los que se cree colectivamente que son eficaces. En este sentido, el viejo hipnotismo o el más viejo todavía magnetismo animal obtenían los mismos resultados que un análi-

sis técnicamente impecable en nuestros días o que el tratamiento con amuletos de un chamán primitivo. La cuestión es simplemente en qué método cree cada terapeuta. Su fe en el método es determinante. Si el terapeuta cree realmente en un método, hará con seriedad y tenacidad todo lo posible para curar al enfermo, y este esfuerzo voluntario tiene consecuencias curativas (hasta donde alcanza la jurisdicción psíquica del hombre colectivo). Pero los límites están señalados claramente por la antinomia *individual-general*.

5 Esta antinomia es un criterio no sólo filosófico, sino también psicológico, pues hay innumerables personas que no sólo son básicamente colectivas, sino que además tienen la ambición de no ser otra cosa que colectivas. Esto cuadra con todas las tendencias educativas al uso, que entienden la individualidad como sinónimo de anarquía. En este nivel, lo individual es considerado de menor valor y reprimido. Por eso, en este nivel las neurosis muestran, también en tanto que noxas psicológicas, contenidos y tendencias individuales. Como se sabe, también se da una sobrevaloración de lo individual sobre la base de esta antítesis: «Lo general no significa nada frente a lo individual». Así, desde el punto de vista psicológico, no clínico, se pueden clasificar las psiconeurosis en dos grandes grupos: uno contiene a hombres colectivos con individualidad subdesarrollada, y el otro contiene a individualistas con una adaptación atrófica a la colectividad. También la actitud terapéutica se divide de este modo, pues está claro que un individualista neurótico no puede curarse más que reconociendo al hombre colectivo que hay en él y la necesidad de adaptarse a la colectividad. Está justificado, pues, reducir a ese individualista al nivel de la verdad válida colectivamente. Por otra parte, la experiencia psicoterapéutica también conoce a esa persona adaptada a la colectividad que tiene todo y hace todo lo que se podría reclamar razonablemente como garantía de la salud y que empero está enferma. Sería un craso error, que sin embargo se comete muy a menudo, normalizar a esas personas, es decir, intentar reducirlas a un nivel general. Pues así se podría llegar a destruir todo lo individual en ellas que es capaz de desarrollarse.

6 Como, según nuestras indicaciones introductorias, lo individual es único, imprevisible e ininterpretable, el terapeuta tiene que renunciar a todos sus presupuestos y a todas sus técnicas y limitarse a un procedimiento puramente dialéctico, es decir, a la actitud que evita todos los métodos.

7 Como se habrá observado, al principio he presentado el procedimiento dialéctico como la fase más reciente del desarrollo de

la psicoterapia. Ahora tengo que corregirme y situar este procedimiento en el lugar que le corresponde: el procedimiento dialéctico no es un mero desarrollo de teorías y prácticas anteriores, sino una renuncia total de éstas en beneficio de una actitud carente lo más posible de prejuicios. Con otras palabras: el terapeuta ya no es el sujeto agente, sino una más de las personas que participan en un proceso individual de desarrollo.

8 No quiero dar la impresión de que estos conocimientos nos han caído directamente del cielo: tienen su historia. Aunque yo fui el primero que exigió que los analistas sean analizados, debemos básicamente a Freud el inestimable conocimiento de que también los analistas tienen complejos y, por tanto, una o varias manchas ciegas que actúan como otros tantos prejuicios. Este conocimiento lo obtiene el psicoterapeuta cuando no puede seguir interpretando o conduciendo al paciente desde las nubes o desde la cátedra, al margen de su propia personalidad, sino que se da cuenta de que su peculiaridad o su actitud especial está impidiendo que el paciente se cure. Cuando el psicoterapeuta no tiene un conocimiento claro de algo porque no quiere admitirlo, intenta impedir que el paciente se vuelva consciente de ello, lo cual, naturalmente, es muy perjudicial para el paciente. La exigencia de que el analista sea analizado culmina en la idea del procedimiento dialéctico, en el cual el terapeuta entra en relación con otro sistema psíquico tanto preguntando como respondiendo, ya no como alguien superior, como un experto, como un juez o como un asesor, sino como una persona que se encuentra en el proceso dialéctico igual que el «paciente», como se le llama ahora.

9 Otra fuente de la idea del procedimiento dialéctico es la *interpretabilidad múltiple de los contenidos simbólicos*. Silberer[1] ha establecido la distinción entre interpretación psicoanalítica e interpretación anagógica; yo, entre interpretación analítico-reductiva e interpretación sintético-hermenéutica. Voy a explicar lo que esto quiere decir mediante el ejemplo de la fijación infantil en la *imago* de los padres, una de las fuentes más abundantes de contenidos simbólicos. La concepción analítico-reductiva dice que el interés (la libido) refluye regresivamente al material infantil de reminiscencias, donde se fija o del que ni siquiera se ha liberado jamás. Por el contrario, la concepción sintética o anagógica dice que se trata de partes de la personalidad capaces de desarrollarse que se encuentran en el estado infantil, por decirlo así,

1. Herbert Silberer, *Probleme der Mystik und ihre Symbolik*, p. 138.

en el seno materno. Se puede demostrar que ambas interpretaciones son correctas. Casi se podría decir que su resultado final es esencialmente el mismo. Pero en la práctica hay una diferencia enorme entre interpretar algo como regresivo o como progresivo. No es en absoluto sencillo dar en cada caso con lo correcto. Incluso solemos sentirnos algo inseguros ante esta cuestión. Por eso, la constatación de que hay contenidos esenciales que sin duda no son unívocos ha vuelto problemática la aplicación sin reparos de teorías y métodos y ha contribuido a que el procedimiento dialéctico se equipare a los métodos, más sutiles o más toscos, de sugestión.

10 Lógicamente, la matización y profundización de la problemática psicoterapéutica que Freud inició tiene que conducir más tarde o más temprano a la conclusión de que la confrontación última entre el médico y el paciente ha de incluir a la personalidad del médico. El viejo hipnotismo y la terapia de la sugestión de Bernheim ya sabían que el efecto curativo depende, por una parte, del llamado *rapport* (que Freud llama «transferencia») y, por otra, de la fuerza de convicción de la personalidad del médico. En el fondo, en la relación médico-paciente se interrelacionan dos sistemas psíquicos, por lo que todo estudio profundo de la psicoterapia llegará inevitablemente a la conclusión de que en última instancia, es decir, en la medida en que la individualidad es un hecho que no se puede pasar por alto, la relación médico-paciente tiene que ser un proceso dialéctico.

11 Es evidente que este conocimiento provoca un desplazamiento esencial de nuestro punto de vista frente a las formas anteriores de psicoterapia. Para evitar malentendidos, añado de inmediato que este cambio de nuestro punto de vista no declara en absoluto incorrectos, superfluos o superados los métodos ya existentes, pues cuanto más nos adentramos en la esencia de lo psíquico, tanto más nos convencemos de que la complejidad y diversidad de los seres humanos hace necesarios puntos de vista y métodos muy diferentes para responder a la multiplicidad de disposiciones psíquicas. Así, no tiene ningún sentido someter a un paciente sencillo, al que sólo le falta una dosis de sentido común, a un complicado análisis de su sistema de impulsos y mucho menos exponerlo a la desconcertante sutilidad de la dialéctica psicológica. Pero también es evidente que en el caso de naturalezas complejas, espiritualmente elevadas, no se va a ninguna parte con consejos benévolos, sugestiones e intentos de conversión a uno u otro sistema. Lo mejor que el médico puede hacer en estos casos es abandonar todo su instrumental de métodos y teorías y confiar

en que su personalidad sea lo suficientemente sólida para servir al paciente de orientación. Y además ha de tomarse en serio la posibilidad de que la personalidad del paciente pueda superar a la suya en inteligencia, carácter, amplitud y profundidad. En todo caso, la regla suprema de un procedimiento dialéctico es que la individualidad del enfermo tiene la misma dignidad y el mismo derecho a la vida que la individualidad del médico, por lo que hay que considerar válidos todos los desarrollos individuales en el paciente, a no ser que se corrijan a sí mismos. Si una persona es meramente colectiva, podemos cambiarla mediante la sugestión, hasta el punto de que parezca haberse convertido en algo diferente de lo que era antes. Pero si una persona es individual, sólo se puede convertir en lo que ya es y siempre ha sido. En la medida en que «curar» significa transformar a una persona enferma en una persona sana, curar significa transformar. Cuando esto es posible, es decir, cuando esto no exige un sacrificio excesivo de la personalidad, hay que transformar terapéuticamente al enfermo. Pero si un paciente llega a la conclusión de que la curación mediante transformación significaría un sacrificio excesivo de su personalidad, el médico puede y debe renunciar a la transformación, a la voluntad de curar. O rechaza el tratamiento o se acomoda al procedimiento dialéctico. Este último caso sucede más a menudo de lo que se cree. En mi propia consulta siempre tengo un número considerable de personas cultas e inteligentes con una individualidad muy marcada que por razones éticas opondrían una resistencia fortísima a todo intento serio de transformarlas. En todos estos casos el médico tiene que dejar abierto el camino individual de curación, y entonces la curación no transformará la personalidad, sino que se dará un proceso denominado *individuación*, es decir, el paciente se convierte en lo que propiamente es. En el peor de los casos, el paciente aceptará su neurosis porque habrá comprendido el sentido de su enfermedad. Más de un enfermo me ha confesado que ha aprendido a estar agradecido a sus síntomas neuróticos, pues son el barómetro que le indica cuándo y dónde se ha apartado de su camino individual, o cuándo y dónde no ha tomado consciencia de cosas importantes.

12 Aunque los nuevos métodos, más matizados, nos permiten aproximarnos de una manera inesperada a las infinitas complicaciones de las conexiones psíquicas estudiándolas a fondo, se limitan al punto de vista analítico-reductivo, por lo que la posibilidad de desarrollo de la naturaleza individual queda oculta mediante la reducción a un principio general, como por ejemplo la sexualidad. Ésta es la razón más próxima de que la fenomenología de

la individuación sea de momento un territorio poco explorado. Esta circunstancia debería explicar por qué a continuación voy a tener que adentrarme un poco en los detalles de la investigación psicológica, pues no puedo exponer el concepto del camino de individuación más que intentando mostrar en el material empírico las apariciones de lo inconsciente. Pues lo inconsciente es lo que durante el proceso individual de desarrollo se sitúa en el primer plano del interés. La razón profunda de esto podría ser que la actitud neurótica de la consciencia es innaturalmente unilateral, siendo equilibrada mediante contenidos complementarios o compensatorios de lo inconsciente. Por eso, lo inconsciente tiene en este caso un significado especial como corrección de la unilateralidad de la consciencia, y estudiar los puntos de vista y los estímulos producidos por los sueños se vuelve necesario porque éstos tienen que ocupar el lugar donde antes había reguladores colectivos, a saber, viejas ideas, costumbres y prejuicios de naturaleza intelectual y moral. El camino individual necesita conocer las leyes propias del individuo; de lo contrario, se extravía en las opiniones arbitrarias de la consciencia y se despega del suelo materno del instinto individual.

13 Hasta donde alcanza nuestro conocimiento actual, parece que el impulso vital que se expresa en la estructura y en la configuración individual de un ser vivo genera en lo inconsciente un proceso o es un proceso que al volverse parcialmente consciente se presenta como una *serie de imágenes* en forma de fuga. Las personas con aptitud introspectiva natural son capaces de percibir sin grandes dificultades al menos fragmentos de esta serie autónoma o espontánea de imágenes, por lo general en forma de impresiones visuales de la fantasía, pero suelen cometer el error de pensar que ellas mismas han *creado* estas fantasías, mientras que en realidad las fantasías han *caído* sobre ellas. La involuntariedad ya no se puede negar cuando el fragmento de fantasía adopta, cosa que no es rara, un carácter obsesivo, como por ejemplo las melodías que no se le van a uno de la cabeza, las ideas fóbicas o los llamados «tics simbólicos». Más cerca de las series inconscientes de imágenes se encuentran los *sueños*, que estudiados en series extensas permiten ver con una claridad a menudo sorprendente la continuidad del torrente inconsciente de imágenes. La continuidad se muestra en la repetición de los llamados *motivos*. Éstos pueden concernir a personas, animales, objetos o situaciones. Así pues, la continuidad de la serie de imágenes se expresa en que ese motivo reaparece una y otra vez en una serie larga de sueños.

14 En una serie de sueños de uno de mis pacientes que se extendió durante más de dos meses, el motivo del agua apareció en veintiséis sueños. El agua apareció primero como un oleaje que irrumpe en tierra firme; en el 2.º sueño, como la vista de un mar liso. En el 3.º el soñante se encuentra en la orilla y ve cómo la lluvia cae sobre el mar. En el 4.º se alude indirectamente a un viaje por el mar, pues en el viaje se dirige a un país lejano y extraño. En el 5.º hay un viaje a América. En el 6.º se vierte agua en una pila. En el 7.º la mirada reposa al amanecer en la superficie infinita del mar. En el 8.º el soñante se encuentra en un barco. En el 9.º viaja a un país lejano y salvaje. En el 10.º se encuentra de nuevo en un barco. En el 11.º baja por un río. En el 12.º pasea por la orilla de un arroyo. En el 13.º se encuentra en un barco de vapor. En el 14.º oye una voz que dice: «Ahí está el camino hacia el mar; vayamos al mar». En el 15.º el soñante se encuentra en un barco que va a América. En el 16.º también está en un barco. En el 17.º va en coche hacia un barco. En el 18.º hace mediciones astronómicas en un barco. En el 19.º costea el Rin. En el 20.º se encuentra en una isla en el mar. En el 21.º también está en una isla. En el 22.º baja por un río con su madre. En el 23.º se encuentra a la orilla del mar. En el 24.º busca un tesoro hundido en el mar. En el 25.º su padre le habla del país del que procede el agua. Por último, en el sueño 26.º el soñante baja por un pequeño río que desemboca en un río mayor[2].

15 Este ejemplo ilustra la continuidad del tema inconsciente, y al mismo tiempo muestra el método para analizar estadísticamente esos motivos. Pues mediante numerosas comparaciones se puede establecer a qué alude el motivo del agua. De estas series y otras similares resultan las interpretaciones de los motivos. Así, el *mar* significa habitualmente un lugar de reunión y origen de toda la vida anímica: lo *inconsciente colectivo*. El agua en movimiento tiene el significado del torrente de vida y del flujo de energía. Las ideas que están en la base de todos los motivos son representaciones sensoriales de *carácter arquetípico*, es decir, imágenes simbólicas primigenias sobre las que el espíritu humano se ha construido y diferenciado. Estos símbolos son difíciles de definir, por no decir vagos. Toda interpretación intelectual demasiado estrecha les priva de su amplio ser. No se trata de conceptos científicos a los que se pueda exigir univocidad, sino de visiones primigenias generalísimas del espíritu primitivo que nunca designan conteni-

2. Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12] y *Psicología y religión* [OC 11,1].

dos especiales, sino que son significativas por la riqueza de su contenido. Lévy-Bruhl las llama *représentations collectives*; Hubert y Mauss, «categorías *a priori*» de la fantasía.

16 A menudo, en las series largas de sueños los motivos se relevan. Así, a partir del último sueño el motivo del agua fue retrocediendo en beneficio de un nuevo motivo, el de la *mujer desconocida*. Cuando se sueña con mujeres, suele tratarse de mujeres que el soñante conoce. Pero también hay sueños en los que aparece una figura femenina que no se puede acreditar de ninguna manera como conocida, sino que en el sueño se caracteriza como una figura indudablemente desconocida. Este motivo tiene una fenomenología interesante que me gustaría exponer al hilo de una serie de sueños que se extendió durante más de tres meses. El motivo apareció en esta serie no menos de cincuenta y una veces. Primero apareció como una pluralidad de figuras femeninas indeterminadas; luego fue la figura indeterminada de una mujer que estaba sentada en una escalera. La mujer apareció después cubierta con un velo; cuando se lo quitó, su rostro brillaba como el Sol. A continuación, la mujer apareció como una figura desnuda, vista de espaldas, de pie sobre un globo. Luego, la mujer se disolvió en una pluralidad de ninfas bailando; luego, en una pluralidad de prostitutas enfermas. Algo más adelante, la desconocida aparece en un baile y el soñante le da dinero. Después aparece como sifilítica. A partir de este momento, la desconocida se conecta con el llamado *motivo de desdoblamiento*, que también es habitual en los sueños. Una mujer salvaje, tal vez malaya, se desdobla. Habría que capturarla, pero ella también es la mujer rubia y desnuda que estaba en el globo, o una joven con una gorra roja, o una niñera o una anciana. Es muy peligrosa, pertenece a una banda de ladrones y no es completamente humana, sino algo así como una idea abstracta. Es una guía que lleva al soñante a una montaña alta. Pero también es como un pájaro, una especie de marabú o de pelicano. Quiere atrapar a un hombre. Suele ser rubia e hija de un peluquero, pero tiene una hermana india, de piel oscura. Mientras guía al soñante por la montaña, la rubia le explica que una parte del alma de la hermana de él le pertenece a ella. Ella le escribe una carta, pero es la mujer de otro. No habla ni se le habla. Ora tiene el pelo negro, ora blanco. Tiene unas fantasías peculiares, que el soñante desconoce. Tal vez sea la mujer desconocida de su padre, pero no su madre. Ella vuela con él en un avión que sufre un accidente. Es una voz que se transforma en una mujer. Ella le explica que es una astilla, un fragmento, con lo cual quiere decir que es una parte del alma. Tiene un hermano

que está en una cárcel de Moscú. En tanto que figura oscura, la desconocida es una sirvienta estúpida y hay que tener cuidado con ella. A menudo, aparece desdoblada como dos mujeres que van de excursión con el soñante por las montañas. La rubia guía de las montañas se le presenta una vez como una visión. Ella le trae pan, se ocupa de ideas religiosas, conoce el camino que él debería recorrer, él la encuentra en una iglesia, ella es su guía espiritual. Ella ha salido como de un cajón oscuro y puede transformarse de perro en mujer. Una vez es incluso un mono. El soñante dibuja en sueños su retrato; pero lo que se ve en el papel es un ideograma abstracto, simbólico, que básicamente contiene la *tríada*, un motivo muy habitual.

17 Así pues, el motivo de la mujer desconocida caracteriza a una figura de carácter extraordinariamente contradictorio y a la que no se podría poner en relación con una mujer normal. Se trata, más bien, de un ser fabuloso, de una especie de hada, la cual también tiene un carácter cambiante. Como se sabe, hay hadas buenas y malas; pueden transformarse en animales, pueden volverse invisibles, y su edad es imprecisa, ora son jóvenes, ora son viejas, su naturaleza no es humana, sino élfica, con un carácter de alma parcial, son seductoras, peligrosas, y tienen un saber superior. Por eso no nos equivocaremos al suponer que este motivo es idéntico a las nociones paralelas de la mitología, donde encontramos este ser élfico en varias figuras, como ninfas, oréades, sílfides, ondinas, náyades, súcubos, lamias, vampiros, brujas, etc. Al fin y al cabo, todo el mundo mítico de las fábulas es un producto de la fantasía inconsciente, igual que el sueño. Sucede a menudo que este motivo releva al del agua. Así como el agua significa lo inconsciente en general, la figura de la mujer desconocida es una personificación de lo inconsciente que he denominado ánima. Esta figura se encuentra en principio sólo en hombres y sólo se presenta claramente una vez que las propiedades de lo inconsciente empiezan a volvérsele problemáticas al paciente. En el hombre lo inconsciente es de signo femenino, y en la mujer es de signo masculino, por lo que la personificación de lo inconsciente es en el hombre un ser femenino del tipo antes descrito.

18 El marco de una conferencia no me permite describir todos los motivos que aparecen en el proceso de individuación cuando los materiales del paciente dejan de ser reducidos a presupuestos generales, válidos sólo para el hombre colectivo. Hay muchos motivos que también encontramos en la mitología. Por eso, se puede decir que el desarrollo psíquico individual produce algo

que se parece al viejo mundo de las fábulas. Es, por tanto, comprensible que se piense que el camino individual retrocede a un pasado humano remoto, una regresión a la historia del desarrollo espiritual y que, por tanto, está sucediendo algo muy inapropiado que la intervención terapéutica debería impedir. Cosas similares se ven en las enfermedades psicóticas, especialmente en las formas paranoides de la esquizofrenia, que a veces rebosan de figuras mitológicas. El miedo a que se trate de un desarrollo erróneo que conduzca a un mundo caótico o mórbido de fantasías es inevitable. Ese desarrollo puede ser peligroso para una persona que en tanto personalidad social no se halle en un suelo muy firme, igual que a veces una intervención psicoterapéutica puede dar con una psicosis latente y conducirla a un estadio de florecimiento. Por eso, jugar con los métodos psicoterapéuticos de una manera acrítica y diletante es jugar con fuego, lo cual no es en absoluto recomendable. El asunto se vuelve especialmente peligroso cuando se deja al descubierto la capa mitológica de la psique, pues estos contenidos suelen ejercer una fascinación asombrosa sobre el paciente, lo cual permite comprender la formidable influencia de las representaciones míticas sobre la Humanidad.

19 Es como si el proceso de curación movilizara estas fuerzas en su propio beneficio. Las representaciones míticas, con su peculiar simbolismo, llegan a las profundidades del alma humana, a subsuelos históricos a los que nuestra razón, la voluntad y la buena intención no llegan jamás, pues esas representaciones proceden de esas profundidades y hablan un idioma que nuestra razón actual no comprende, pero que, por decirlo así, hace vibrar lo más íntimo del ser humano. Así pues, lo que al principio podía asustarnos porque nos parecía una regresión es más bien un *reculer pour mieux sauter*, una concentración e integración de las fuerzas que en el curso del desarrollo producen un nuevo orden.

20 En este nivel, la neurosis es una dolencia completamente anímica que no se puede combatir con los métodos racionales habituales. Por eso hay no pocos psicoterapeutas que en última instancia, es decir, cuando ya no saben qué hacer, se refugian en una de las religiones o, más bien, confesiones conocidas. No voy en absoluto a ridiculizar estos esfuerzos, sino subrayar que se basan en un instinto muy correcto, pues las religiones actuales contienen todavía los restos vivos de una era mítica. Y que el credo político puede recurrir a la mitología lo demuestran con toda claridad la cruz gamada, los «cristianos alemanes» y el movimien-

to alemán de fe*. No sólo el cristianismo con su simbolismo de la salvación, sino todas las religiones, hasta llegar a las formas mágicas de religión de los primitivos, son psicoterapias que tratan y curan las dolencias del alma y las dolencias del cuerpo causadas por el alma. No voy a emitir un juicio sobre cuánto en la medicina de hoy sigue siendo terapia de sugestión. Dicho de una manera muy suave, la llamada *consideración del factor psíquico* en la medicina práctica no es una mala idea. La historia de la medicina es muy instructiva precisamente a este respecto.

21 Así que cuando ciertos médicos recurren a las representaciones míticas de una religión, están haciendo lo correcto desde el punto de vista de la historia. Pero sólo lo pueden hacer con los pacientes para los que todavía están vivos los restos míticos contenidos en las religiones. A estos pacientes hay que aplicarles una terapia racional hasta que llegue el momento en que las representaciones míticas se vuelvan imprescindibles. Siempre que trato a católicos practicantes los remito a la confesión y a los demás sacramentos de la Iglesia. La cosa ya es más difícil en el caso de los creyentes protestantes, que no pueden recurrir a la confesión y a la absolución. En el protestantismo reciente se ha abierto la válvula del llamado «movimiento de Oxford», con los sucedáneos de la confesión con un seglar y, en lugar de la absolución, la experiencia de la comunidad. Varios de mis pacientes se han adherido con mi aprobación plena a este movimiento, igual que otros se han vuelto católicos o, al menos, mejores católicos que antes. En todos estos casos me abstengo del procedimiento dialéctico, pues no tiene sentido fomentar un desarrollo individual más allá de las necesidades del paciente. Si el paciente encuentra el sentido de su vida y la curación de su inquietud y de su desunión en el marco de un credo existente, incluido el político, el médico tiene que celebrarlo. Al fin y al cabo, el médico tiene que preocuparse ante todo del enfermo, no del curado.

22 Ahora bien, hay muchos pacientes que o no tienen convicciones religiosas o tienen unas convicciones religiosas muy poco ortodoxas. Por principio, estas personas no se dejan convertir a una convicción. Con una terapia racional se quedan estancadas aunque su enfermedad sea curable. Así las cosas, lo único que se puede hacer es desarrollar dialécticamente los materiales míticos que están vivos en el enfermo mismo, más allá de la tradición

* El movimiento de fe Cristianos Alemanes fue un grupo que intentó poner la Iglesia protestante al servicio del nacional-socialismo. Tuvo gran fuerza entre 1932 y 1936. *(N. del T.)*

histórica. En estos casos nos tropezamos con los sueños mitológicos y sus series de imágenes características, las cuales plantean a la comprensión médica una tarea completamente nueva e inesperada. Se exigen del médico unos conocimientos para los que la universidad no lo ha preparado en absoluto. Pues el alma humana no es ni un problema psiquiátrico, ni un problema fisiológico ni un problema biológico, sino un problema psicológico. El alma es un ámbito en sí mismo, con sus propias leyes. No se puede derivar la esencia del alma a partir de los principios de otros ámbitos del saber; de lo contrario se violentaría la naturaleza peculiar de lo psíquico. Lo psíquico no se puede identificar ni con el cerebro, ni con las hormonas ni con alguno de los instintos más conocidos, sino que hay que reconocerlo *volens nolens* como un fenómeno *sui generis*. Por eso, la fenomenología del alma no se agota con los hechos que contemplan las ciencias naturales, sino que incluye el problema del espíritu humano, padre de toda ciencia. El psicoterapeuta percibe este hecho cuando un caso lo lleva a profundizar más allá de las ideas habituales. Se ha reprochado a menudo a esta tesis que en otros tiempos también se conocía la psicoterapia y no se consideró necesario complicarse tanto la vida. Yo admito que Hipócrates, Galeno y Paracelso fueron buenos médicos, pero no creo que la medicina moderna tenga que renunciar por ello a la seroterapia y a la radiología. En todo caso, es muy difícil, especialmente para los profanos, comprender los complejos problemas de la psicoterapia; por el contrario, si nos planteamos la simple pregunta de por qué ciertas situaciones de la vida o ciertas experiencias son patógenas, descubriremos que a menudo la *manera de pensar* desempeña aquí una función decisiva. Ciertas cosas parecen peligrosas, imposibles o dañinas porque hay maneras de pensar que hacen que esas cosas aparezcan con esa luz. Por ejemplo, para muchas personas la riqueza representa la mayor dicha y la pobreza la mayor calamidad, aunque en realidad ser rico no sea para nadie la mayor dicha ni la pobreza sea una causa de melancolía. Pero la gente tiene esas maneras de pensar, las cuales se deben a ciertos presupuestos espirituales (como el denominado *espíritu del tiempo*) o a ciertas convicciones religiosas o irreligiosas. Estas últimas desempeñan a menudo una función decisiva, por ejemplo, en los conflictos morales. En cuanto el análisis de la situación psíquica de un paciente roza el ámbito de sus presupuestos espirituales, ha entrado en el reino de las ideas generales. El hecho de que muchas personas normales nunca critiquen sus presupuestos espirituales, sobre todo, porque no son conscientes de ellos, no demuestra que esos presupuestos

sean válidos para todos los seres humanos ni que estén presentes de manera inconsciente en ellos, y mucho menos que no puedan ser la fuente de gravísimos conflictos de conciencia. Al contrario, los prejuicios generales heredados, por una parte, y la desorientación cosmovisiva y moral, por otra, son precisamente en nuestra época de cambios revolucionarios muy a menudo las causas profundas de los trastornos del equilibrio anímico. A los pacientes de este tipo el médico no puede ofrecerles sino la posibilidad del desarrollo espiritual individual. Estos casos obligan al especialista a ampliar considerablemente sus conocimientos en el ámbito de las ciencias del espíritu para hacer justicia al simbolismo de los contenidos psíquicos.

23 Cometería un pecado de omisión si mi exposición hiciera pensar que la terapia especial no exige otra cosa que saber mucho. Igualmente importante es la diferenciación moral de la personalidad del médico. La cirugía y la obstetricia saben desde hace mucho tiempo que no basta con lavar al paciente, sino que el propio médico ha de tener las manos limpias. Un psicoterapeuta que sea un neurótico tratará inevitablemente su propia neurosis en el paciente. Una terapia que deje de lado las condiciones de la personalidad del médico es pensable si acaso en el ámbito de las técnicas racionales, pero no en el ámbito de un procedimiento dialéctico, pues ahí el médico tiene que salir del anonimato y rendir cuentas de sí mismo, que es exactamente lo que exige de su paciente. No sé qué es más difícil: adquirir un gran saber o renunciar a la autoridad y al anonimato profesionales. En todo caso, esta necesidad representa una prueba moral que no hace precisamente envidiable la profesión de psicoterapeuta. En el público profano se da no pocas veces el prejuicio de que la psicoterapia es lo más fácil del mundo, ya que no consiste más que en el arte de contarle patrañas a alguien o de sacarle a la gente el dinero de los bolsillos. Pero en realidad se trata de una profesión difícil y no exenta de peligros. Igual que el médico está expuesto a infecciones y a otros riesgos laborales, el psicoterapeuta se arriesga a infecciones psíquicas que no son menos amenazadoras. Así, por una parte corre el peligro de quedarse enredado en las neurosis de sus pacientes, y por otra, tiene que protegerse personalmente hasta tal punto de la influencia de sus pacientes que no puede ejercer la influencia terapéutica. Entre esta Escila y esta Caribdis se halla el riesgo, pero también el efecto curativo.

24 La psicoterapia moderna es un fenómeno muy complejo, como corresponde a la diversidad de los pacientes a tratar. Los casos más sencillos son los que precisan simplemente del *common sense*

humano y de un buen consejo. En el mejor de los casos, basta con una sesión. Pero esto no significa que los casos que parecen sencillos siempre lo sean; a menudo se hacen descubrimientos desagradables. También hay pacientes para cuya curación basta con una confesión más o menos a fondo, con una «abreacción». Por lo general, las neurosis graves precisan de un análisis reductivo de sus síntomas y estados. Aquí no habría que aplicar aleatoriamente uno u otro método, sino que según el tipo de caso habría que ejecutar el análisis más según los principios de Freud o más según los principios de Adler. San Agustín distingue dos pecados principales: la concupiscencia y la soberbia. Aquélla corresponde al principio de placer de Freud; ésta, a la voluntad de poder, al querer-estar-por-encima de Adler. Se trata de dos grupos humanos con pretensiones diferentes. Las personas que se caracterizan por la búsqueda infantil del placer suelen preocuparse más por la satisfacción de deseos e impulsos incompatibles que por la función social que podrían desempeñar; por eso son a menudo personas bien situadas o incluso exitosas. Por su parte, las personas que quieren estar «por encima» suelen ser personas que en realidad están por debajo o que al menos piensan que no desempeñan la función que les corresponde. Por eso son a menudo personas que tienen dificultades con la adaptación social y que intentan ocultar su inferioridad con ficciones de poder. Naturalmente, se pueden explicar todas las neurosis con Freud o con Adler, pero en el tratamiento práctico es mejor estudiar previamente el caso a fondo. Cuando se trata de personas cultas, la decisión no suele resultar difícil: recomiendo a los pacientes que lean algo de Freud y de Adler. Por lo general, ellos mismos averiguan en poco tiempo cuál de los dos les conviene más. Mientras nos movamos en el terreno de la psicología de la neurosis, no podremos prescindir ni del punto de vista de Freud ni del punto de vista de Adler.

25 Pero cuando la cosa empieza a volverse monótona y surgen repeticiones, de modo que según un juicio imparcial se ha producido un estancamiento, o cuando aparecen contenidos mitológicos, «arquetípicos», ha llegado el momento de abandonar el tratamiento analítico-reductivo y tratar los símbolos de una manera anagógica, sintética, lo cual es sinónimo de procedimiento dialéctico y de individuación.

26 Los métodos para ejercer influencia (incluidos los métodos analíticos) exigen ver al paciente lo más a menudo posible. Yo me conformo con un máximo de tres o cuatro sesiones por semana. Cuando comienza el tratamiento sintético, es provechoso espaciar las sesiones. Entonces las suelo reducir a una o dos horas por

semana, pues el paciente tiene que aprender a ir por su propio camino. Al principio, éste consiste en que el paciente intente comprender sus sueños, de modo que los contenidos de lo inconsciente se vayan incorporando progresivamente a la consciencia. Pues la causa de la neurosis es la discrepancia entre la actitud consciente y la tendencia inconsciente. Esta disociación se supera mediante la asimilación de los contenidos de lo inconsciente. De ahí que el tiempo entre las sesiones no pase en vano. De esta manera, el enfermo y el propio médico se ahorran mucho tiempo, que para el paciente significa dinero, y de paso el paciente aprende a caminar por sí mismo en vez de pegarse al médico.

27 El trabajo que el paciente realiza conduce mediante la asimilación progresiva de los contenidos de lo inconsciente a la integración final de su personalidad y, por tanto, a la supresión de la disociación neurótica. Describir los detalles de este camino de desarrollo iría mucho más allá del marco de una conferencia. Por lo tanto, tengo que conformarme con haber expuesto al menos una panorámica general de los principios de la práctica de la psicoterapia.

III

¿QUÉ ES LA PSICOTERAPIA?*

28 No ha pasado mucho tiempo desde que el «aire fresco», la «aplicación de agua fría» y la «psicoterapia» eran recomendados conjuntamente por médicos bienintencionados en todos aquellos casos que estaban enredados de manera misteriosa con fenómenos psíquicos. Bien mirada, la psicoterapia consistía por entonces en dar ánimos de una manera enérgica o paternalista-benevolente, siguiendo por ejemplo a Dubois en el modo de convencer al paciente de que el síntoma *sólo era psíquico* y, por tanto, una imaginación enfermiza.

29 No vamos a negar que dar ánimos puede tener en ocasiones buenos resultados, pero es tan característico de la psicoterapia moderna como la venda de la cirugía moderna. Es decir: la influencia autoritaria personal es un factor importante de curación, pero no es en absoluto el único, y en ningún caso representa la esencia de la psicoterapia. Hoy, la psicoterapia se ha convertido en una ciencia y en un método científico, mientras que antes la «psicoterapia» parecía estar al alcance de cualquiera. Con la profundización en el conocimiento de la naturaleza de las neurosis y de las complicaciones psíquicas de las enfermedades corporales también ha cambiado considerablemente la naturaleza del tratamiento. La teoría de la sugestión, de acuerdo con la cual había que suprimir los síntomas mediante una acción contraria, fue sustituida por el punto de vista psicoanalítico de Freud, que sabía que mediante la supresión del síntoma no se elimina la causa de la

* Publicado en la revista *Schweizerische Ärztezeitung für Standesfragen*, XVI/26, 1935, pp. 335 ss.

enfermedad y que el síntoma es más bien una especie de señal que indica directa o indirectamente la causa de la enfermedad. Este nuevo punto de vista, reconocido universalmente desde hace unos treinta años, también ha sido revolucionario para la terapia, pues al contrario que la terapia de la sugestión exigía *hacer conscientes las causas*.

30 No se renunció frívolamente al tratamiento por sugestión (la hipnosis, etc.), sino porque sus resultados eran insatisfactorios. Ciertamente, la sugestión era un tratamiento de aplicación relativamente sencilla y práctica y permitía a los terapeutas hábiles tratar al mismo tiempo a un número amplio de pacientes, con lo cual parecían estar sentadas las prometedoras bases de un método lucrativo. Pero los éxitos curativos reales eran tan exiguos e inestables que ni siquiera la posibilidad de tratar a muchas personas a la vez pudo salvar al tratamiento por sugestión. De lo contrario, los terapeutas y los seguros médicos habrían estado muy interesados en conservar este método, que acabó desapareciendo debido a su propia insuficiencia.

31 El *hacer conscientes las causas* que el punto de vista freudiano exigía se ha convertido en el motivo director o en el presupuesto fundamental de todas las formas recientes de psicoterapia. Por una parte, la investigación psicopatológica de los últimos cincuenta años ha demostrado más allá de toda duda el hecho de que los principales procesos etiológicos de la neurosis son esencialmente de naturaleza inconsciente, y por otra la experiencia práctica ha demostrado que hacer conscientes los contenidos o procesos etiológicos es un factor curativo de mayor significado práctico que la sugestión. Como consecuencia, en el curso de los últimos veinticinco o treinta años se ha consumado en el ámbito de la psicoterapia un cambio en perjuicio de la sugestión directa y en beneficio de todas las formas de terapia cuyo punto de vista es en general hacer conscientes las causas de la enfermedad.

32 Como hemos dicho, el cambio del tratamiento estuvo acompañado por una teoría más profunda y matizada sobre el trastorno neurótico. Mientras el tratamiento se limitó a la sugestión, pudo conformarse con una teoría extremadamente modesta. Le bastaba con entender los síntomas neuróticos como «imaginaciones» de una fantasía exagerada, y esta idea conducía directamente a una terapia cuya meta era simplemente suprimir esos productos de la fantasía, los síntomas imaginarios. Pero lo que se creía poder despachar irreflexivamente como «imaginaciones» era sólo *una* de las posibles manifestaciones de una enfermedad específica cuya sintomatología tenía una variedad y mutabilidad proteica.

Apenas se había suprimido uno u otro síntoma, ya se había presentado otro. Pues no se había llegado al núcleo del trastorno.

33 Bajo la influencia de Breuer y Freud funcionó durante mucho tiempo la llamada «teoría traumática de la neurosis» y, en consecuencia, el llamado «método catártico» intentó volver a hacer conscientes al paciente los motivos traumáticos originarios. Este método y esta teoría relativamente sencillos exigían del médico una actitud frente al paciente completamente diferente de la del método de la sugestión, el cual podía ser ejercido por cualquier persona que fuera lo suficientemente resuelta. El método catártico exigía una atención escrupulosa a cada caso y una actitud investigadora perseverante que se dirigía a los posibles momentos traumáticos. Pues sólo mediante la observación e investigación precisa del material producido por el paciente era posible constelar de tal modo los momentos traumáticos que se produjera la *abreacción* de esas situaciones emocionales originarias en las que la neurosis había surgido. El lucrativo tratamiento masivo se volvió difícil, cuando no imposible. Ciertamente, la prestación que se esperaba del médico era cualitativamente superior que en el caso de la sugestión, pero la sencillez de la teoría hacía que siguiera siendo posible una rutina bastante amplia, y en principio nada impedía trasladar a varios pacientes a la vez a ese estado de relajación en que los recuerdos traumáticos pudieran ser abreaccionados.

34 Este tratamiento detallado de cada caso no pudo ocultar durante mucho tiempo que la teoría del trauma era una generalización precipitada. Al incrementarse la experiencia, todos los investigadores serios de los síntomas neuróticos comprendieron que en especial los traumas sexuales, pero también otros *shocks*, son relevantes ocasionalmente y para determinadas formas de neurosis, pero no para todas. El propio Freud no tardó en dejar atrás el nivel de la teoría del trauma y elaboró la *teoría de la represión*. Esta teoría es mucho más complicada, por lo que hubo que matizar el tratamiento. Quedó claro que una mera abreacción no podía conducir a la meta, pues la mayor parte de las neurosis no son casos traumáticos. La teoría de la represión explicaba mucho mejor que las neurosis típicas son, en sentido propio, *trastornos del desarrollo*. Freud formuló el trastorno como una represión de deseos y tendencias sexuales infantiles, a las que de este modo hacemos inconscientes. De ahí que la teoría tuviera que plantearse la tarea de seguir el rastro de esas tendencias en el material del paciente. Pero como por definición son inconscientes, su presencia sólo se podía mostrar investigando a fondo la anamnesis y la actividad actual de la fantasía del paciente.

35 Por lo general y principalmente, los deseos infantiles aparecían en el *sueño*, por lo que Freud acometió el estudio en serio de los sueños. Se había dado así el paso decisivo para hacer de la psicoterapia moderna un método de tratamiento individual. Es completamente imposible que el tratamiento psicoanalítico se pueda aplicar al mismo tiempo a varios o incluso a muchos pacientes. El tratamiento psicoanalítico es cualquier cosa menos un mecanismo rutinario.

36 Ya se llame a esta forma de tratamiento, con Adler, «psicología individual» o, con Freud y Stekel, «psicoanálisis», o de cualquier otra manera, persiste el hecho de que toda psicoterapia moderna que pretenda atribuirse el rigor de la medicina y la fiabilidad de la ciencia no puede ser una actividad masiva, sino que ha de concentrar todo su copioso interés en el caso individual. El procedimiento es necesariamente prolijo y lento. Se ha intentado de muchas maneras reducir lo más posible el tiempo de tratamiento, pero no se puede decir que estos intentos hayan tenido unos resultados muy alentadores. Pues en la mayor parte de los casos las neurosis son unos desarrollos erróneos que se extienden durante muchos años y que no pueden ser corregidos por un proceso breve e intenso. Por eso el tiempo es un factor curativo insustituible.

37 Se sigue considerando a las neurosis erróneamente enfermedades leves, principalmente porque no las podemos tocar, porque no son de naturaleza corporal. Nadie «muere» por una neurosis: ¡como si todas las enfermedades corporales implicaran el riesgo de un final fatal! Se olvida por completo que las neurosis, a diferencia de las enfermedades corporales, son a veces extremadamente deletéreas en sus consecuencias psíquicas y sociales y que a menudo son peores que las psicosis, las cuales por lo general aíslan socialmente al enfermo y lo vuelven así inofensivo. Una rodilla anquilosada, un pie amputado o una tuberculosis pulmonar son preferibles desde todos los puntos de vista a las neurosis graves. Si se estudia la neurosis no simplemente desde el punto de vista clínico, sino más bien desde los puntos de vista psicológico y social, se llega a la conclusión de que las neurosis son enfermedades graves, en especial por sus efectos sobre el entorno y la vida del individuo. Por sí mismo, el punto de vista clínico nunca explicará la esencia de la neurosis, no puede explicarla, pues la neurosis es más un fenómeno psicosocial que una enfermedad *sensu strictiori*. La neurosis nos obliga a ampliar el concepto de «enfermedad» más allá de la noción de un cuerpo trastornado en sus funciones y a ver en la persona neurótica un sistema social de

relación que ha enfermado. A quien haya realizado esta corrección en sus ideas no le sorprenderá que una terapia correcta de la neurosis sea un asunto prolijo y complicado desde todos los puntos de vista.

38 Por desgracia, las facultades de Medicina se han interesado demasiado poco por el hecho de que las neurosis y en especial las complicaciones psíquicas de las enfermedades orgánicas son tan frecuentes que el médico práctico tiene que dedicarles muchísimo tiempo, aunque no se dé cuenta. La universidad no le ha preparado a este respecto; a menudo, el médico ni siquiera ha tenido la ocasión de orientarse un poco sobre este ámbito tan importante en la práctica.

39 Aunque los comienzos de la psicoterapia moderna se basan sobre todo en los méritos de Freud, nos equivocaríamos si identificáramos, cosa que sigue sucediendo muy a menudo, el tratamiento psíquico con el «psicoanálisis» de Freud. Este error es fomentado por el propio Freud y sus partidarios, que de una manera sectaria entienden su teoría sexual y su método como el único válido. La «psicología individual» de Adler es una contribución que no se puede menospreciar y, por tanto, una ampliación del punto de vista psicológico. La teoría y el método del psicoanálisis contienen muchas cosas correctas y verdaderas, pero su verdad se limita básicamente al marco referencia de la sexualidad y son ciegos para todo lo que no está sometido a estas categorías. Adler ha demostrado que no pocas neurosis se pueden explicar mejor de una manera completamente diferente.

40 Este desarrollo reciente de las ideas aspira, en lo respecta a la terapia, no sólo a hacer conscientes los contenidos y las tendencias que causan enfermedades, sino también a reducirlos a instintos originarios, *simples*, con lo cual se intenta restaurar la esencia natural y oculta del ser humano. Esta intención terapéutica es no sólo elogiable, sino también práctica, lógica y prometedora. Los resultados curativos son, en comparación con las enormes dificultades del tratamiento de la neurosis, muy alentadores, pero no tan ideales como para no desear algo mejor.

41 La reducción a los instintos es en sí misma una cosa problemática, pues el ser humano está desde antiguo en pie de guerra con ellos, es decir, sus instintos luchan continuamente entre sí, y de aquí surge el peligro de que mediante la reducción a los instintos el conflicto neurótico originario sea simplemente sustituido por otro. (Freud sustituye la neurosis por la llamada «neurosis de transferencia», y esto no es más que *un* ejemplo). Para escapar a este peligro, el psicoanálisis intenta desvalorizar las llamadas

tendencias desiderativas infantiles mediante el conocimiento, mientras que la psicología individual intenta sustituirlas por la colectivización del individuo a partir del impulso gregario. Freud es un representante del racionalismo científico del siglo XIX, mientras que Adler lo es de las tendencias sociopolíticas de comienzos del siglo XX.

42 Frente a estas ideas, que se basan claramente en presupuestos contemporáneos, propugno la individualización del método de tratamiento y la irracionalización de las metas, esto último en especial para garantizar la mayor ausencia posible de prejuicios. Pues ante un desarrollo psicológico el médico debería por principio dejar actuar a la *naturaleza* y evitar cuidadosamente influir sobre el paciente de acuerdo con sus propios presupuestos filosóficos, sociales y políticos. Aunque todos los ciudadanos suizos sean iguales ante la ley, en tanto individuos son muy desiguales, y por eso cada uno sólo puede ser feliz a su manera. Con esto no estamos promoviendo el «individualismo», sino una condición previa que es imprescindible para toda actuación responsable, a saber: que uno se conozca a sí mismo y su propia manera de ser y que tenga el coraje de defenderla. Sólo si una persona existe a su manera es responsable y capaz de actuar; de lo contrario, esa persona será un mero imitador sin personalidad.

43 Menciono estos problemas tan complejos de la psicoterapia moderna no para exponerlos en detalle, sino simplemente para mostrar al lector con qué problemas se tropieza un tratamiento que se proponga devolver a su curso natural un desarrollo erróneo de tipo neurótico. Para educar a una persona inconsciente de su propia personalidad de modo que tome conscientemente el camino correcto para ella y al mismo tiempo vea claramente su responsabilidad social, hace falta, como cualquier persona inteligente admitirá sin más, un procedimiento prolijo y lento. El propio Freud complicó considerablemente el método al prestar atención a los sueños, que tan importantes son para el tratamiento; y la individualización ulterior, que se centra más aún en el material individual del paciente, no simplifica el método, sino que lo vuelve más exigente. Pero a medida que la personalidad peculiar del enfermo se va haciendo valer, éste puede empezar a colaborar. Mientras que el psicoanalista cree que tiene que ver a su paciente una hora cada día durante varios meses, a mí me bastan en los casos difíciles tres o cuatro sesiones por semana. Por lo general me conformo con dos; y si el paciente está iniciado, las sesiones se reducen a una hora. Entre una sesión y otra, el paciente tiene

que hacer un trabajo consigo mismo que yo controlo. Para ello, le proporciono el conocimiento psicológico que lo libere cuanto antes de la autoridad médica. Además, aproximadamente cada diez semanas interrumpo el tratamiento para que el paciente vuelva a su entorno normal; de esta manera, no se aleja de su mundo, pues el paciente padece la tendencia a vivir a costa de otro. En este método, el tiempo actúa como factor curativo sin que el paciente tenga que pagar el tiempo del médico. Bien orientadas, la mayor parte de las personas son capaces al poco tiempo de contribuir, modestamente al principio, a la colaboración. De acuerdo con mi experiencia, mediante sesiones demasiado frecuentes no se acorta el tiempo absoluto de curación. En todo caso, un tratamiento profundo dura bastante tiempo. De ahí que si las sesiones están distanciadas en el tiempo y los espacios intermedios se llenan por el trabajo del paciente, el tratamiento sea más soportable económicamente para las personas con menos recursos que si se lleva a cabo cada día en atención al (dudoso) efecto de sugestión.

44 En todos los casos claros de neurosis es imprescindible cierta *reeducación* y *transformación* de la personalidad, pues siempre se trata de un desarrollo erróneo del individuo que por lo general se remonta hasta la infancia. En conformidad con este conocimiento, el método moderno ha de tener en cuenta también puntos de vista de las ciencias del espíritu, a saber, la pedagogía y la filosofía, por lo que una formación puramente médica se revela insuficiente en una medida creciente. En todo caso, para ejercer esta actividad se debería presuponer un saber psiquiátrico profundo. Además, todo tratamiento suficiente de los sueños exige un suplemento abundante de conocimiento simbólico que sólo se puede adquirir mediante el estudio de la psicología primitiva y de las diversas mitologías y religiones.

45 Para sorpresa del propio psicoterapeuta, su profundización en el conocimiento y en la experiencia no ha vuelto más sencillo el objeto de su actividad, sino que ha ganado mucho en amplitud y complejidad, y ya empiezan a distinguirse en las nubes del futuro los contornos de una nueva psicología práctica que algún día reunirá los conocimientos del médico, del educador y de todos los que se ocupan del alma humana. Pero hasta entonces la psicoterapia será una tarea médica, y esperemos que las facultades de Medicina no sigan haciendo oídos sordos a estas exigencias que los enfermos plantean a los médicos. El público culto conoce la existencia de la psicoterapia, y el médico inteligente conoce gra-

cias a su práctica el gran significado de la influencia psíquica, y por eso ya hay en Suiza un número considerable de médicos que luchan por los derechos de la psicoterapia y la ejercen como mejor saben y con muchos sacrificios, aunque a menudo su actividad se les vuelva dolorosa por las burlas, los malentendidos y las críticas injustificadas y maliciosas.

IV

ALGUNOS ASPECTOS DE LA PSICOTERAPIA MODERNA*

46 La psicoterapia moderna se encuentra en una posición incómoda en un congreso de «salud pública», pues ni puede presumir de acuerdos internacionales ni dar consejos buenos y prácticos a los legisladores y a los ministros de Sanidad. Así que tiene que asumir la humilde función de caridad personal, frente a las grandes organizaciones e instituciones de bienestar público, a pesar de que las neurosis están propagadas de una manera alarmante y ocupan no poco espacio en la multitud de males que asedian a la salud de las naciones civilizadas.

47 La psicoterapia y la psicología modernas son hoy por hoy experimentos individuales que han encontrado poca o ninguna aplicación general. Dependen de la iniciativa personal de los médicos, que ni siquiera cuentan con el apoyo de la universidad. Y sin embargo los problemas de la psicología moderna han despertado un interés muy grande, que no guarda proporción con la escasa atención oficial que se les presta.

48 Tengo que confesar que a mí mismo no me resultó fácil aceptar las innovaciones de Freud. Yo era por entonces un joven médico y me dedicaba a la psicopatología experimental; lo que más me interesaba eran los trastornos de las reacciones mentales que se observan en los llamados «experimentos de asociación». Sólo se habían publicado unas cuantas obras de Freud, pero no pude

* Conferencia dictada en inglés en el Congreso de la Society of Public Health celebrado en Zúrich en 1929 y publicada en la revista *Journal of State Medicine*, XXXVIII/6, Londres, 1930, pp. 348-354. [La traducción española de esta conferencia está realizada a partir del original inglés.]

ocultarme que mis propias conclusiones tendían indudablemente a confirmar los hechos presentados por Freud de la *represión*, la *sustitución* y la *simbolización*. Y tampoco pude ignorar la importante función de la sexualidad en la etiología y en la particular estructura de la neurosis.

49 La psicología médica sigue siendo un trabajo pionero, pero la profesión médica parece estar empezando a ver un lado psíquico en muchas cosas que hasta ahora sólo había estudiado desde el lado fisiológico; por no hablar de las neurosis, cuya naturaleza psíquica ya no se discute seriamente. De este modo, la psicología médica parece estar conquistando el lugar que le corresponde. Pero ¿dónde puede aprender psicología un estudiante de Medicina? Es importante para el médico saber algo de la psicología de sus pacientes, de la psicología de las enfermedades nerviosas, mentales y físicas. A este respecto, los especialistas ya disponen de un saber considerable; pero las universidades no fomentan estos estudios. Puedo comprender su actitud. Si yo fuera responsable de la facultad de Medicina en una universidad, tendría muchas dudas sobre la enseñanza de la psicología médica.

50 En primer lugar, no se puede pasar por alto que las teorías de Freud han chocado con ciertos prejuicios muy arraigados. No sirvió de mucho que más adelante Freud modificara los peores aspectos de sus teorías. A los ojos de la opinión pública, Freud está marcado por sus primeras doctrinas, que eran unilaterales y exageradas y se basaban además en una filosofía que está perdiendo el favor del público, un punto de vista completamente materialista que desde finales del siglo XIX ha sido abandonado de manera general. El exclusivo punto de vista de Freud no sólo ofende demasiados ideales, sino que además tergiversa los hechos naturales de la psique humana. Sin duda, la naturaleza humana tiene su lado oscuro, pero tanto el profano como el científico sensato están convencidos de que la naturaleza humana también tiene su lado bueno y positivo, tan real como el otro. El sentido común no admite la tendencia freudiana a derivar todo de la sexualidad y de otras incompatibilidades morales. Esa idea es demasiado destructiva.

51 La extraordinaria importancia que Freud atribuye a lo inconsciente obtiene una aprobación escasa, y sin embargo es una tesis interesante con cierta validez. En todo caso, no conviene exagerar la importancia de lo inconsciente, pues de lo contrario despojamos a la consciencia de su significado práctico y podemos acabar en una concepción completamente mecanicista. Esto va contra nuestros instintos, que erigen a la consciencia en el *arbiter*

mundi. Pero también es verdad que la consciencia ha sido sobrevalorada por los racionalistas. Por tanto, ha sido un signo muy saludable que se reconociera a lo inconsciente la cuota de valor que le corresponde; ahora bien, no debería exceder el valor que se otorga a la consciencia.

52 Otra razón para dudar es que falta una psicología médica real, aunque pueda haber una psicología para médicos. La psicología no es sólo para profesionales ni se limita a ciertas enfermedades. Su objeto es algo humano en general, con variaciones profesionales y patológicas. No es algo meramente instintivo o biológico. Si lo fuera, se podría exponer perfectamente en un capítulo de un manual de biología. Más bien, la psicología tiene un aspecto social y cultural de enorme importancia sin el cual no podríamos imaginarnos una psique humana. Es, por tanto, imposible hablar de una psicología general o normal como mera expresión de una colisión entre el instinto y la ley moral, u otras inconveniencias de este tipo. Desde el principio de la historia, el ser humano se ha dado sus propias leyes; y aunque fueran una invención de nuestros malvados antepasados, como Freud parece pensar, es curioso que el resto de la Humanidad las haya seguido y les haya dado su asentimiento tácito.

53 El propio Freud, que intentó limitar lo que él llamaba «psicoanálisis» al ámbito médico (con incursiones ocasionales e inapropiadas a otros ámbitos), se vio obligado a ocuparse de principios fundamentales que van mucho más allá de las consideraciones puramente médicas. El tratamiento profesional más superficial de un paciente inteligente conduce inevitablemente a cuestiones fundamentales, pues una neurosis o cualquier otro conflicto mental depende mucho más de la actitud personal del paciente que de la historia de su infancia. Da igual cuáles fueran las influencias que trastornaran su juventud, el paciente todavía tiene que aclararse sobre ellas, y esto lo consigue mediante cierta actitud. La actitud es importantísima. Por el contrario, Freud da la máxima importancia a la etiología del caso y supone que la neurosis se cura en cuanto sus causas se han hecho conscientes. Pero en realidad el mero conocimiento de las causas sirve tan poco como, por ejemplo, el conocimiento preciso de las causas de la guerra para mejorar la cotización del franco francés. La tarea de la psicoterapia consiste en corregir la actitud consciente y no en perseguir recuerdos infantiles. Naturalmente, no se puede hacer una cosa sin prestar atención a la otra, pero el acento principal debería recaer sobre la actitud del paciente. Hay razones muy prácticas para esto, pues apenas hay un neurótico al que no le guste explayarse sobre los problemas

de su pasado y revolcarse en recuerdos autocompasivos. A menudo, su neurosis consiste precisamente en que está atrapado en el pasado y se excusa recurriendo a él.

54 Como ustedes saben, yo soy crítico con Freud a este respecto, pero mi crítica no va tan lejos como para negar la fuerza extraordinaria de la tendencia retrospectiva. Al contrario, le atribuyo una importancia enorme y no considero riguroso un tratamiento que no tome en cuenta esta tendencia. En sus análisis, Freud sigue la tendencia regresiva hasta el final y llega así a los descubrimientos que todos ustedes conocen. Estos descubrimientos son hechos sólo en apariencia; básicamente son interpretaciones. Freud tiene un método especial para interpretar el material psíquico; y llega a sus conclusiones típicas en parte porque el material tiene un aspecto sexual y en parte porque él lo interpreta de una manera especial. Esto queda claro, por ejemplo, en su tratamiento de los sueños. Freud cree que el sueño es una fachada, que se le puede dar la vuelta, que este o aquel factor ha sido eliminado por un censor, etc.

55 Yo pienso que la interpretación es la *crux* de todo este asunto. Pues también se puede suponer que el sueño no es una fachada, que no hay censor y que lo inconsciente aparece en los sueños de la manera más ingenua y genuina. El sueño es tan genuino como la albúmina en la orina, la cual es cualquier cosa menos una fachada. Si entendemos el sueño de esta manera, llegamos a conclusiones completamente diferentes. Lo mismo sucede con la tendencia regresiva del paciente. En mi opinión, la tendencia regresiva no es simplemente una recaída en el infantilismo, sino un intento genuino de la persona de encontrar algo que necesita. Sin duda, hay perversiones infantiles, pero ¿estamos seguros de que lo que parece ser y es interpretado como un deseo incestuoso es en realidad sólo eso? Si intentamos averiguar concienzudamente y sin prejuicios teóricos qué busca el paciente en su padre o en su madre, no encontramos por lo general el incesto, sino más bien un horror genuino al mismo. Encontramos que el paciente busca algo completamente diferente, algo que Freud valora negativamente, a saber, el sentimiento universal de inocencia infantil, la sensación de protección y seguridad, de amor recíproco, confianza y fe, es decir, algo que tiene muchos nombres.

56 ¿Esta meta de la tendencia regresiva carece por completo de justificación? ¿O no es lo que el paciente necesita urgentemente para reconstruir su actitud consciente?

57 Yo creo que en la mayor parte de los casos el deseo incestuoso y los demás aspectos sexuales pervertidos no son más que

subproductos y que los contenidos esenciales de la tendencia regresiva son en realidad los que acabo de mencionar. No tengo nada que objetar a que un paciente retorne a ese tipo de infancia ni me preocupa que se recree en esos recuerdos.

58 No niego que el paciente tiene que hundirse o nadar y que tal vez se vaya a pique como consecuencia de la indulgencia infantil, y sin embargo le pido conscientemente que se ocupe de estos valiosos recuerdos. Apelo deliberadamente a su sentido de los valores, pues tengo que curar a esta persona y he de usar todos los medios disponibles para alcanzar esta meta terapéutica.

59 La tendencia regresiva significa simplemente que en sus recuerdos infantiles el paciente se está buscando *a sí mismo*, lo cual a veces es beneficioso y a veces perjudicial. Hasta ahora, el desarrollo del paciente había sido unilateral; su fracaso se debía a que partes importantes de la personalidad y del carácter habían quedado al margen. Por eso el paciente tiene que retroceder. En mi libro *Tipos psicológicos* he intentado establecer las líneas generales por las que se mueven estos desarrollos unilaterales. Hay dos actitudes principales completamente diferentes: la introversión y la extraversión. En sí mismas, ambas son buenas maneras de vivir mientras cooperen razonablemente bien. Lo único que conduce al desastre es su unilateralidad dominante. Dentro de este marco general hay distinciones sutiles debidas a que cada individuo prefiere una función determinada. Por ejemplo, quien tenga un buen cerebro desarrollará un intelecto poderoso a costa de sus sentimientos; y los hechos que el realista percibe borrarán las hermosas visiones del intuitivo. Estas personas volverán la mirada a la infancia en cuanto no sepan cómo seguir adelante; o añorarán el estado en que todavía estaban en contacto con el mundo perdido; o sus sueños reproducirán recuerdos encantadores de un pasado que se ha sumido en el olvido.

60 Se pueden interpretar las cosas de otra manera adoptando una filosofía idealista y producir así una psicología perfectamente decente y respetable, tan verdadera relativamente hablando como el lado sórdido. ¿Por qué no interpretar los hechos de una manera decente y positiva si podemos permitirnos este lujo? Esto es para muchas personas mejor y más alentador que reducir todo a componentes primitivos con nombres obscenos. Pero tampoco aquí se puede ser unilateral, pues a ciertos pacientes les viene bien que les digamos una verdad drástica pero limpiadora.

61 La idea original de Freud es que lo inconsciente es una especie de receptáculo o de trastero para el material reprimido, los deseos infantiles, etc. Pero lo inconsciente es mucho más, es la

base y la condición previa de toda consciencia. Representa el funcionamiento inconsciente de la psique en general. Es la vida psíquica antes, durante y después de la consciencia. Y así como el niño recién nacido llega al mundo con un cerebro acabado y muy desarrollado cuya diferenciación se debe a la sedimentación de innumerables siglos de vida ancestral, la psique inconsciente tiene que estar formada por instintos, funciones y formas heredados propios de la psique ancestral. Esta herencia colectiva no consiste en ideas heredadas, sino en las posibilidades de esas ideas; con otras palabras, en categorías *a priori* del funcionamiento posible. Se puede denominar a esa herencia un «instinto», en el sentido original de esta palabra. Pero no es tan sencillo. Al contrario, esa herencia es una complejísima red de lo que he denominado condiciones arquetípicas. Esto implica la probabilidad de que una persona se comportará del mismo modo que se comportaron sus antepasados, hasta llegar a Matusalén. Así pues, lo inconsciente es entendido como la predisposición colectiva al conservadurismo extremo, casi como una garantía de que nunca sucederá algo nuevo.

62 Si esta afirmación fuera verdadera sin reservas, no existiría la fantasía creativa, responsable de los cambios y las innovaciones radicales. Por tanto, nuestra afirmación tiene que ser errónea en parte, pues la fantasía creativa existe y no es simplemente prerrogativa de la psique inconsciente. En términos generales, la fantasía creativa es una intrusión desde el ámbito de lo inconsciente, una especie de presentimiento completamente diferente del lento razonamiento de la mente consciente. De este modo, lo inconsciente es visto como un factor creativo o incluso como un innovador audaz, pero al mismo tiempo es el baluarte del conservadurismo ancestral. Admito que esto es una paradoja, pero no podemos hacer nada para evitarlo. No es menos paradójico que el ser humano mismo, y tampoco podemos hacer nada para evitar esto.

63 Hay sólidas razones filosóficas para que nuestra exposición acabe en una paradoja y que esta afirmación paradójica sea un testigo mejor de la verdad que una afirmación unilateral, «positiva». Pero éste no es el lugar para embarcarse en un extenso discurso lógico.

64 Si ustedes tienen presente lo que acabo de decir sobre el significado de lo inconsciente y recuerdan nuestra discusión de la tendencia regresiva, descubrirán una nueva razón sólida de por qué el paciente tiene esta tendencia y por qué está justificado que la tenga. Ser retrospectivo e introspectivo sólo es un error patológico si se detiene en futilidades como el incesto y otras fantasías

asquerosas o en sentimientos de inferioridad. Habría que fomentar más intensamente todavía la retrospección y la introspección porque de este modo el paciente no sólo descubrirá la verdadera razón de sus deseos infantiles, sino que además se adentrará en la esfera de la psique colectiva, donde encontrará el tesoro de las ideas colectivas y de la creatividad. Descubrirá así su identidad con toda la Humanidad, tal como siempre fue, es y siempre será. El paciente aumentará de esta manera su modesto patrimonio personal, que se ha revelado insuficiente. Estas adquisiciones fortalecerán su actitud, y ésta es la razón por la que las ideas colectivas siempre han sido tan importantes.

65 Se diría que Freud se quedó atascado en su propio pesimismo, pues se aferró a su concepto negativo y personal de lo inconsciente. No conduce a ninguna parte creer que la base vital del ser humano es sólo de tipo personal y, por tanto, *une affaire scandaleuse* completamente privado. Esta idea es desesperada y sólo tiene tanta verdad como un drama de Strindberg. Una vez que rasguemos el velo de esta ilusión enfermiza, saldremos de nuestro angosto y sofocante rincón personal al amplio campo de la psique colectiva y a la matriz sana y natural del espíritu humano, es decir, al alma de la Humanidad. Sólo sobre esta base podemos construir una actitud nueva y más útil.

V

METAS DE LA PSICOTERAPIA*

66 Hoy todo el mundo está de acuerdo en que las neurosis son trastornos psíquicos funcionales, por lo que hay que curarlas ante todo mediante el tratamiento psíquico. Pero el consenso se acaba cuando llegamos a la cuestión de la estructura de la neurosis y de los principios de la terapia, y hay que reconocer que hoy no existe una concepción satisfactoria para todos ni de la esencia de las neurosis ni de los principios del tratamiento. A este respecto se conocen sobre todo dos corrientes o escuelas, pero esto no agota en absoluto el número de las opiniones discrepantes existentes. Muchos de nosotros no pertenecen a ningún partido, sino que en la disputa general de las opiniones se han formado su propia idea. Quien quisiera pintar un cuadro global de esta pluralidad tendría que reunir en su paleta toda la gama del arco iris. Si estuviera en mi poder, me encantaría hacerlo, pues siempre he sentido la necesidad de contemplar a la vez muchas opiniones. Nunca he conseguido no ver a la larga la justificación de las opiniones discrepantes. Esas opiniones no podrían surgir ni ganar adeptos si no correspondieran a una psicología especial, a un temperamento especial, a un hecho psíquico fundamental que está presente de manera más o menos general. Si rechazáramos una opinión considerándola completamente errónea y reprobable, rechazaríamos al mismo tiempo como un malentendido un temperamento especial o un hecho fundamental especial, es de-

* Conferencia publicada en las actas del Congreso de la Sociedad Alemana de Psicoterapia, 1929, y en el libro *Problemas psíquicos del mundo actual*, [5]1950, cap. 4 [Tratados psicológicos III].

cir, violentaríamos nuestro propio material empírico. La buena acogida que Freud ha hallado con su teoría sexual de las neurosis y con su tesis de que la vida psíquica gira básicamente en torno al deseo infantil y a su satisfacción debería enseñar al psicólogo que esta manera de pensar y de sentir concuerda con una disposición relativamente extendida, es decir, con una corriente espiritual que al margen de la teoría de Freud se ha manifestado al mismo tiempo como fenómeno de psicología colectiva en otros lugares, en otras circunstancias, en otras cabezas y en otras formas. Recuerdo, por una parte, los trabajos de Havelock Ellis y August Forel y a los recopiladores de los *Anthropophyteia** y, por otra parte, los experimentos sexuales de la época post-victoriana en los países anglosajones y la amplia discusión de la materia sexual en la novela, que comenzó ya con los realistas franceses. Freud es uno de los exponentes de un hecho del alma contemporánea que en sí posee una historia particular que aquí no podemos abordar, por razones fáciles de comprender.

67 La buena acogida que Adler, al igual que Freud, ha hallado a ambos lados del océano remite al hecho innegable de que la necesidad de hacerse valer, basada en la inferioridad, le parece convincente a muchísimas personas como modo esencial de explicación. Es indiscutible que esta idea capta hechos anímicos a los que Freud no hace justicia. No necesito mencionar detalladamente qué condiciones sociales y de psicología colectiva concuerdan con la concepción de Adler y hacen de ella su exponente teórico. Saltan a la vista.

68 Sería un error imperdonable dejar de lado la verdad de estas teorías de Freud y Adler, pero igualmente imperdonable sería considerar a una de ellas la única verdad. Ambas verdades corresponden a realidades psíquicas. Hay casos que se pueden exponer y explicar básicamente con una teoría, y otros que se pueden exponer y explicar mejor con otra.

69 No puedo reprochar un error fundamental a ninguno de estos autores. Al contrario, me esfuerzo por aplicar ambas hipótesis lo más posible, reconociendo su corrección relativa. Nunca se me habría ocurrido separar mis caminos de los de Freud si no me hubiera tropezado con hechos que me obligaron a acometer modificaciones. Lo mismo vale para mi relación con la teoría de Adler.

70 Tras todo lo dicho apenas necesito añadir que también considero relativa la verdad de mis ideas discrepantes y que me entien-

* Leipzig, 1904-1913.

do a mí mismo como un mero exponente de otra disposición, por lo que casi podría decir con Coleridge: «Creo en una sola Iglesia, cuyo único miembro soy de momento yo».

71 Si hay algún lugar en el que hoy debamos ser modestos y tolerar una pluralidad de opiniones contradictorias es en la psicología aplicada, pues todavía estamos muy lejos de saber algo riguroso sobre el objeto más distinguido de la ciencia, el alma humana. De momento tenemos simplemente unas opiniones más o menos plausibles que no coinciden entre sí.

72 Así que cuando me presento ante mi público para decir algo sobre mis ideas, espero que esto no sea malentendido como la alabanza de una nueva verdad o incluso como la proclamación de un evangelio definitivo. De hecho, sólo puedo hablar de intentos de esclarecer hechos anímicos que me resultan oscuros o de superar dificultades terapéuticas.

73 Y es precisamente este punto por donde quiero empezar. Pues aquí se halla lo que me obliga directamente a acometer modificaciones. Como se sabe, se puede aguantar durante muchísimo tiempo con una teoría deficiente, pero no con unos métodos terapéuticos deficientes. En mis casi treinta años de práctica de la psicoterapia he acumulado una colección considerable de fracasos, los cuales se me han grabado más que mis éxitos. Cualquiera puede tener éxitos en la psicoterapia, empezando por el curandero primitivo y el ensalmador. Pero el psicoterapeuta aprende poco o nada de sus éxitos, pues éstos le confirman en sus errores. Por el contrario, los fracasos son experiencias valiosísimas, pues abren el camino a una verdad mejor y además nos obligan a cambiar nuestra teoría y nuestro método.

74 Al reconocer el gran estímulo que debo sobre todo a Freud y también a Adler en la práctica, pues en el tratamiento de mis pacientes aprovecho cada posibilidad que me ofrecen sus puntos de vista, tengo que subrayar que he padecido fracasos que tal vez habría podido evitar si hubiera tomado en consideración los hechos que tiempo después me iban a obligar a proponer modificaciones.

75 Describir aquí todas las dificultades con las que me he encontrado es casi imposible. Tengo que conformarme con resaltar algunos casos típicos. Las principales dificultades las he tenido con pacientes de edad avanzada, de más de cuarenta años. En el caso de personas más jóvenes suelo salir adelante con los puntos de vista ya conocidos, pues la tendencia tanto de Freud como de Adler es adaptar y normalizar a los pacientes. Ambos puntos de vista se pueden aplicar muy bien a personas jóvenes, sin que al

parecer queden residuos molestos. Pero de acuerdo con mi experiencia, esto ya no suele suceder con personas de cierta edad. Pienso que los hechos fundamentales del alma cambian mucho en el curso de la vida, hasta el punto de que casi se podría hablar de una psicología de la mañana de la vida y de una psicología de la tarde de la vida. Por lo general, la vida del joven se halla bajo el signo de una expansión general con la aspiración a metas visibles, y su neurosis parece basarse en la vacilación o la retirada ante esta dirección. Por el contrario, la vida de la persona que envejece se halla bajo el signo de la contracción, de la afirmación de lo alcanzado y del desmantelamiento de la extensión. Su neurosis se basa en una persistencia extemporánea en la actitud juvenil. Mientras que el neurótico joven recela de la vida, el viejo huye de la muerte. Lo que para el joven fue una meta normal se convierte para el viejo en un obstáculo neurótico; y la vacilación del neurótico joven convierte su dependencia respecto de sus padres, en principio normal, en una relación incestuosa contraria a la vida. Es natural que en el caso del joven la neurosis, la resistencia, la represión, la transferencia, la ficción, etc., tengan un significado inverso que en el caso del viejo, pese a la aparente similitud. Por tanto, también hay que modificar las metas de la terapia. La edad del paciente me parece, pues, una indicación extremadamente importante.

76 Pero también dentro de la fase juvenil de la vida hay diversas indicaciones. Así, en mi opinión es un error tratar de acuerdo con los puntos de vista de Freud a un paciente que presenta el tipo de la psicología de Adler, por ejemplo un fracasado con necesidad infantil de hacerse valer; y a la inversa sería un grave malentendido imponer los puntos de vista de Adler a un triunfador con una marcada psicología de placer. Las resistencias del paciente pueden ser unas señales valiosas en caso de duda. Yo tiendo a tomar en serio las resistencias tenaces, aunque esto pueda parecer una paradoja. Pues estoy convencido de que el médico no sabe necesariamente más que el paciente sobre su condición anímica, que a él mismo le puede ser inconsciente. Esta modestia del médico es muy adecuada a la vista del hecho de que hasta ahora no sólo no hay una psicología válida universalmente, sino que además hay muchos temperamentos y muchas psiques más o menos individuales que no encajan en ningún esquema.

77 Se sabe que respecto al temperamento yo distingo dos actitudes fundamentales, basándome en las diferencias típicas que muchos estudiosos del ser humano ya han establecido: la actitud *extravertida* y la actitud *introvertida*. Entiendo estas actitudes como

indicaciones esenciales, igual que el frecuente predominio de una determinada función psíquica sobre las otras[1].

78 La enorme variedad de la vida individual provoca modificaciones continuas que el propio médico acomete de una manera a menudo inconsciente y que, estudiadas a fondo, no concuerdan con su credo teórico.

79 En relación con la cuestión del temperamento no puedo dejar de mencionar que hay personas de actitud esencialmente *espiritual* y personas de actitud esencialmente *materialista*, y no se debe creer que esa actitud es un mero malentendido adquirido por casualidad. A menudo es incluso una pasión innata que ni la crítica ni la persuasión pueden erradicar; hay casos en que un materialismo en apariencia intenso no es en el fondo más que una manera de huir de un temperamento religioso. Como se sabe, hoy se cree con más facilidad en los casos opuestos, aunque no son más habituales que los otros. Esto también es una indicación que en mi opinión no se puede pasar por alto.

80 Cuando empleamos la palabra «indicación», puede parecer que nos estamos refiriendo, (como en el resto de la Medicina, a una indicación de una u otra terapia. Tal vez debiera ser así, pero la psicoterapia todavía no ha llegado tan lejos, por lo que por desgracia la palabra «indicación» significa simplemente una mera advertencia contra la unilateralidad.

81 La psique humana es algo enormemente ambiguo. En cada caso individual hay que preguntarse si una actitud o un «hábito» es auténtico o tal vez sólo una compensación de lo contrario. Tengo que confesar que a este respecto me he engañado tantas veces que en el caso concreto hago abstracción, en lo posible, de los presupuestos teóricos sobre la estructura de la neurosis y sobre lo que el paciente puede y debe hacer. En la medida de lo posible, dejo que la experiencia pura decida sobre las metas terapéuticas. Esto tal vez resulte chocante, pues se suele presuponer que el terapeuta tiene una meta. En la psicoterapia me parece recomendable que el médico no tenga una meta demasiado segura. El terapeuta no sabe más que la naturaleza y la voluntad de vivir del enfermo. Por lo general, las grandes decisiones de la vida humana están sometidas mucho más a los instintos y a otros factores misteriosos e inconscientes que a la voluntad consciente y a las buenas intenciones de la razón. El zapato que le queda bien a uno le aprieta a otro, y no hay una receta universal para la vida.

1. Cf. *Tipos psicológicos* [OC 6], definición de «función».

Cada cual tiene en sí mismo su forma de vida, una forma irracional que no puede ser sobrepujada por otra.

82 Naturalmente, todo esto no impide que se avance con la normalización y la racionalización tanto como sea posible. Si el resultado de la terapia es satisfactorio, no hace falta ir más allá. Pero si no lo es, la terapia tiene que guiarse *volens nolens* por los datos irracionales del enfermo. Aquí tenemos que seguir a la naturaleza, y lo que el médico hace entonces es menos tratamiento que desarrollo de los gérmenes creativos presentes en el paciente.

83 Lo que tengo que decir comienza donde el desarrollo empieza y el tratamiento termina. Como se ve, lo que puedo aportar a la cuestión de la terapia se limita a los casos en que el tratamiento racional no obtiene un resultado satisfactorio. El material de los enfermos que tengo a mi disposición tiene una composición peculiar: los casos frescos son claramente minoritarios. La mayor parte de mis casos tienen tras de sí alguna forma de tratamiento psicoterapéutico, con resultado parcial o negativo. Aproximadamente la tercera parte no padece ningún tipo de neurosis determinable clínicamente, sino de falta de sentido y objeto de su vida. No tengo nada en contra de que se designe a esto como la neurosis general de nuestro tiempo. Las dos terceras partes de mis pacientes se encuentran en la segunda mitad de la vida.

84 Este peculiar material opone una resistencia especial a los métodos racionales de tratamiento, seguramente porque en su mayoría son individuos adaptados socialmente, capaces de grandes cosas, a los que la normalización no les dice nada. Y en lo que respecta a las personas «normales», no estoy en condiciones de proporicionarles una visión acabada de la vida. En la mayor parte de mis casos, los recursos de la consciencia están agotados (en inglés se suele decir «I am stuck», «Me he quedado atascado»). Este hecho es el más importante de los que me obligan a buscar posibilidades desconocidas. Pues no sé cómo responder a la pregunta del paciente «¿Qué me aconseja usted? ¿Qué puedo hacer?». Yo tampoco lo sé. Yo sólo sé una cosa, que, si mi consciencia ya no ve ante sí ningún camino transitable y se atasca, mi alma inconsciente reaccionará a esta detención insoportable.

85 Este atascamiento es un proceso anímico repetido tantas veces en el curso del desarrollo de la Humanidad que se ha convertido incluso en el motivo de muchos cuentos y mitos, donde hay una raíz que abre una puerta cerrada o un animal que ayuda a encontrar el camino oculto. Dicho con otras palabras, el atascamiento es un acontecimiento típico provocado a lo largo del tiempo por reacciones y compensaciones típicas. De ahí que podamos

contar con que algo equivalente aparecerá presumiblemente en las reacciones de lo inconsciente, por ejemplo en los sueños.

86 Por tanto, en esos casos mi atención se dirige a los *sueños*. Hago esto no porque me empecine en la idea de que hay que trabajar con los sueños ni porque yo posea una misteriosa teoría del sueño de acuerdo con la cual debería suceder esto y aquello, sino simplemente por desconcierto. No sé de dónde sacar algo, por lo que intento encontrarlo en los sueños, pues éstos proporcionan imaginaciones, aluden a algo, y esto es más que nada. No tengo una teoría del sueño, no sé cómo surgen los sueños. Ni siquiera estoy seguro de que mi manera de abordar los sueños merezca el nombre de *método*. Comparto todos los prejuicios contra la interpretación de los sueños en tanto quintaesencia de la incertidumbre y la arbitrariedad. Pero por otra parte sé que casi siempre se obtiene algo cuando se medita a fondo sobre un sueño. Naturalmente, este «algo» no es un resultado científico del que alardear o que racionalizar, sino una señal muy importante en la práctica porque le muestra al paciente adónde conduce el camino inconsciente. Mi objetivo no puede ser que el resultado de la reflexión sobre un sueño sea sostenible científicamente; de lo contrario, perseguiría una meta autoerótica secundaria. Tengo que conformarme con que el resultado le diga algo al paciente y ponga en movimiento su vida. Así pues, el único criterio que puedo reconocer es que el resultado de mi esfuerzo *surte efecto**. Mi capricho científico de querer saber siempre por qué mi esfuerzo surte efecto debo dejarlo para cuando tenga tiempo libre.

87 Infinitamente variados son los contenidos de los sueños iniciales, es decir, los sueños del comienzo de este tipo de empresa. En muchos casos, los sueños remiten al pasado y recuerdan cosas olvidadas y perdidas. A menudo, estas detenciones y desorientaciones se producen cuando el modo de vida se ha vuelto unilateral. Entonces puede darse de repente una llamada «pérdida de la libido». Toda la actividad que se había desarrollado hasta ese

* Comienza aquí el uso por parte de Jung de una serie de palabras que en alemán tienen la misma raíz, pero que resultan prácticamente imposibles de traducir al español conservando esta característica. En este § 86 tenemos el verbo *wirken* («surtir efecto»); en el § 95 nos encontraremos con los adjetivos *wirksam* («eficiente», es decir, lo que surte efecto) y *wirklich* («real»); en el § 106 reaparecerá el verbo *wirken*, pero con un matiz ligeramente diferente, que he traducido como «operar», en el sentido intransitivo de «producir las cosas el efecto para el cual se destinan» (*Diccionario de la Real Academia Española*); este sentido del verbo *wirken* también figura en el § 111, donde se suma el adjetivo *wirkend* («operante»). El hecho de que este serio juego de palabras no se pueda reflejar en la traducción no afecta al rigor de la argumentación, pero hace perder su gracia a algunas frases lapidarias. *(N. del T.)*

momento pierde por completo su interés, su sentido, y de repente sus metas dejan de ser deseables. Lo que en una persona es un humor pasajero puede convertirse para otra en un estado crónico. En estos casos sucede a menudo que otras posibilidades de desarrollo de la personalidad están sepultadas en algún lugar del pasado y nadie lo sabe, ni siquiera el paciente. Pero el sueño puede descubrir sus huellas.

88 En otros casos, el sueño remite a hechos actuales que la consciencia nunca ha supuesto que puedan ser problemáticos o conflictivos, por ejemplo: el matrimonio, la posición social, etcétera.

89 Estas posibilidades se hallan en el ámbito de lo racional, y no me resultaría difícil hacer plausibles esos sueños iniciales. La dificultad real comienza cuando los sueños no remiten a algo palpable, y esto sucede a menudo, en especial cuando los sueños intentan predecir algo futuro. No me refiero necesariamente a sueños proféticos, sino simplemente a sueños de presentimiento o de «reconocimiento». Estos sueños contienen barruntos de posibilidades, por lo que no hay manera de hacerlos plausibles a quien los contemple desde fuera. A menudo ni siquiera son plausibles para mí, por lo que le suelo decir al paciente: «No lo creo. Pero siga la huella». Como he dicho, el único criterio es el efecto de estimulación, pero no necesitamos saber por qué se produce ese efecto.

90 Esto vale en especial para los sueños que contienen algo así como una «metafísica inconsciente», es decir, pensamiento mitológico analógico, y que a veces se presentan en formas extravagantes que al pronto nos dejan estupefactos.

91 Se objetará, sin duda, cómo sé que los sueños contienen algo así como una «metafísica inconsciente». Tengo que confesar que no lo sé. Sé demasiado poco sobre los sueños para saber eso. Sólo veo el efecto en el paciente. A este respecto, me gustaría contarles un pequeño ejemplo.

92 Un sueño inicial bastante largo de uno de mis casos «normales» giraba en torno a una hija de la hermana del soñante, que estaba enferma. Era una niña de dos años.

93 En realidad, la hermana del soñante había perdido algún tiempo atrás a un hijo debido a una enfermedad, pero ninguno de sus otros hijos estaba enfermo. El hecho onírico de la hija enferma resultó al principio inaccesible, pues no concordaba con la realidad. Como entre el soñante y su hermana no había relaciones inmediatas y estrechas, no podía sentirse muy afectado personalmente por esta imagen. Y entonces recordó de repente que dos años antes había empezado a estudiar ocultismo, contexto en el

cual descubrió la psicología. Por tanto, la niña tenía que representar su interés anímico: yo no habría llegado por mí mismo a esta idea. Desde el punto de vista puramente teórico, esta imagen onírica puede significar todo o nada. ¿Una cosa o un hecho significan en sí mismos algo? Lo único seguro es que siempre es el ser humano quien interpreta, es decir, quien da significado. Y esto es para la psicología lo esencial. La idea de que el estudio del ocultismo es enfermizo impresionó al soñante como un pensamiento nuevo e interesante. Este pensamiento se impuso de algún modo en él. Y eso es lo decisivo: algo surte efecto, sea lo que fuese en nuestra modesta opinión. Este pensamiento significa para el soñante una crítica, y así se efectúa cierto cambio de actitud. Mediante estos cambios suaves, que racionalmente no se podrían imaginar, las cosas se ponen en movimiento y se supera la detención, al menos en principio.

94 Yo podría decir figuradamente a partir de este ejemplo que el sueño quería decir que los estudios ocultos son enfermizos. En este sentido, puedo hablar de «metafísica inconsciente» si el soñante es llevado por su sueño a pensamientos de este tipo.

95 Pero voy más allá, no sólo le brindo al paciente la oportunidad de que se le ocurra algo sobre sus sueños, sino también me la brindo a mí. Le ofrezco al paciente también mis ocurrencias y mis opiniones. Si de este modo se producen efectos sugestivos, me felicito, pues, como se sabe, uno sólo se deja sugerir aquello a lo que está predispuesto. El hecho de que a veces la curiosidad nos extravíe no es malo, pues la próxima vez lo incorrecto será expulsado como un cuerpo extraño. No necesito demostrar que mi interpretación del sueño es correcta (una empresa condenada al fracaso), sino que simplemente tengo que buscar junto con el paciente lo *eficiente* o, casi me atrevería a decir, lo *real*.

96 Es muy importante para mí saber lo más posible de psicología primitiva, mitología, arqueología e historia comparada de las religiones porque estos ámbitos me proporcionan analogías inestimables con las que puedo enriquecer las ocurrencias de mis pacientes. De este modo podemos trasladar juntos lo aparentemente irrelevante a las proximidades de lo significativo, lo cual aumenta considerablemente la posibilidad del efecto. Para el profano que ha hecho todo lo posible en la esfera de lo personal y racional, pero no ha llegado a ningún sentido, a ninguna satisfacción, es importantísimo poder entrar en una esfera irracional de la vida. Esto cambia también el aspecto de lo habitual y cotidiano, que mediante este cambio puede obtener incluso un nuevo resplandor. Al fin y al cabo, casi todo depende de cómo veamos las

cosas, no de cómo son las cosas en sí mismas. Algo pequeño con sentido siempre es más valioso para la vida que algo grande sin sentido.

97 No creo estar menospreciando el riesgo de esta empresa. Es como empezar a construir un puente al azar. Se podría incluso plantear irónicamente la objeción (como se ha hecho varias veces) de que al proceder así el médico y su paciente se limitan a fantasear.

98 Esta objeción no es un argumento en contra, sino muy certera. Yo incluso me esfuerzo en fantasear con el paciente. Pues tengo una opinión muy buena de la fantasía. Para mí, la fantasía es en última instancia la fuerza creativa materna del espíritu masculino. En el fondo, nunca estamos por encima de la fantasía. Sin duda, hay fantasías fútiles, insuficientes, enfermizas e insatisfactorias cuya naturaleza estéril reconocerá de inmediato cualquier persona dotada de sentido común, pero ya se sabe que el funcionamiento defectuoso no demuestra nada contra el funcionamiento normal. Toda obra humana procede de la fantasía creativa. Así las cosas, ¿cómo pensar mal de la imaginación? Además, la fantasía no suele extraviarse, pues está vinculada profunda e íntimamente a la base de los instintos humanos y animales. Para nuestra sorpresa, siempre acaba enderezándose. La activación creativa de la imaginación saca al ser humano de la prisión del «nada más que» y lo eleva al estado de jugador. Y, como dice Schiller, el hombre «sólo está completo cuando juega»[2].

99 El efecto que yo busco es producir un estado anímico en el que mi paciente comience a experimentar con su naturaleza y nada esté dado para siempre, petrificado sin esperanza: un estado de fluidez, de cambio y devenir. Naturalmente, sólo puedo exponer los principios de mi técnica. Aquellos de mis lectores que por casualidad conozcan mis trabajos pueden pensar los paralelos necesarios. Aquí sólo voy a subrayar que no hay que entender mi procedimiento como carente de meta y de límites. Yo siempre sigo la regla de no ir más allá del sentido del momento eficiente, y simplemente aspiro a hacer consciente este sentido al paciente de la manera más completa posible, de tal modo que éste perciba también el aspecto suprapersonal de ese sentido. Pues cuando a una persona le sucede algo y supone que eso sólo le pasa a ella, mientras que en realidad es una experiencia universal, esa persona se equivoca, adopta una actitud demasiado personal que la

2. Friedrich Schiller, *Sobre la educación estética del ser humano*, 1795, carta número 15.

excluye de la comunidad humana. También es necesario que tengamos no sólo una consciencia personal del presente, sino además una consciencia suprapersonal cuyo espíritu perciba la continuidad histórica. Esto tal vez suene abstracto, pero es un hecho práctico que en primerísima línea muchas neurosis se deben a que, por ejemplo, el pueril delirio de la Ilustración impide que las demandas religiosas del alma sean satisfechas. El psicólogo de hoy debería comprender de una vez que desde hace mucho tiempo ya no se trata de dogmas ni de profesiones de fe, sino de la actitud religiosa, una función psíquica de enorme importancia. Y la continuidad histórica es imprescindible precisamente para la función religiosa.

100 Para volver al problema de mi técnica, me pregunto en qué medida puedo apelar a la autoridad de Freud para explicar su surgimiento. En todo caso, la he aprendido del método freudiano de asociación libre, y entiendo mi técnica como una elaboración ulterior del mismo.

101 Mientras ayudo al paciente a encontrar los momentos eficientes de sus sueños y me esfuerzo por hacerle ver el sentido general de sus símbolos, él sigue en un estado de infancia psicológica. El paciente depende de sus sueños y de la pregunta de si el próximo sueño le aportará una luz nueva o no. Además, depende de si a mí se me ocurre algo y de si mi conocimiento puede proporcionarle nuevas ideas. Por tanto, el paciente se encuentra todavía en un estado poco deseable, pasivo, en el cual todo es inseguro y discutible. Pues ni él ni yo sabemos adónde va el viaje. A menudo, lo que hacemos no es mucho más que andar a tientas en las tinieblas. En este estado no podemos esperar efectos muy fuertes, pues la incertidumbre es demasiado grande. Y además corremos el riesgo de que la tela que hemos tejido durante el día se deshaga durante la noche. El peligro es que no permanezca nada, que no se tenga en pie nada. En estas situaciones sucede no pocas veces que se produce un sueño especialmente rico en colores o en figuras extrañas, y entonces el paciente me dice: «Mire, si yo fuera pintor haría un cuadro con este sueño». O los sueños hablan de fotografías, o de imágenes pintadas o dibujadas, o de manuscritos miniados o del cine.

102 Yo me aprovecho de estas señales y pido a mis pacientes en ese instante que pinten lo que han visto en el sueño o en la fantasía. Por lo general me replican que no saben pintar, y yo les respondo que los pintores de hoy tampoco saben, que la pintura es hoy un arte muerto, y que además lo que cuenta no es la belleza, sino el esfuerzo que uno invierte en el cuadro. Hasta qué

punto esto es verdad lo he visto hace poco en una retratista profesional de mucho talento que al empezar a pintar a mi manera llevó a cabo unos lamentables intentos infantiles; literalmente, como si nunca hubiera usado un pincel. Pues pintar desde fuera es un arte diferente a pintar desde dentro hacia fuera.

103 Así pues, muchos de mis pacientes avanzados empiezan a pintar. Yo comprendo que alguien pueda estar profundamente impresionado por la total inutilidad de este diletantismo. Pero conviene recordar que no se trata de personas que todavía tienen que demostrar su utilidad social, sino de personas que ya no ven su propio sentido en la utilidad social y que se han tropezado con la profunda y peligrosa cuestión del sentido de su vida individual. Ser una partícula en la masa sólo tiene sentido y aliciente para quien todavía no haya llegado tan lejos, pero no para quien ya lo haya sido hasta el hastío absoluto. El significado del sentido de la vida individual puede negarlo quien, en tanto ser social, se encuentre por debajo del nivel general de adaptación, y siempre será negado por quien aspire a criar rebaños, pero quien no pertenezca a ninguna de estas dos categorías tendrá que plantearse tarde o temprano esta penosa pregunta.

104 Aunque mis pacientes produzcan ocasionalmente cosas hermosas desde el punto de vista artístico, cosas que se podrían exponer perfectamente en las salas de «arte» moderno, pienso que esas cosas carecen por completo de valor si las comparamos con el arte real. Es incluso esencial que carezcan de valor, pues de lo contrario mis pacientes se imaginarían que son artistas y el ejercicio perdería su sentido. No se trata de arte, no ha de tratarse de arte, sino de otra cosa que el mero arte, a saber, del efecto vivo sobre el paciente. Lo que el punto de vista social considera de ínfimo valor es aquí lo más importante: el sentido de la vida individual, la razón por la que el paciente se esfuerza en trasladar lo indecible a una forma visible, ingenuamente torpe.

105 ¿Por qué animo a los pacientes que se encuentran en un estadio determinado del desarrollo a expresarse mediante el pincel, el lapicero o la pluma?

106 Ante todo para producir un efecto. En el estado de infancia psicológica antes descrito, el paciente es pasivo. Ahora pasa a la actividad. Primero expone lo que ha visto pasivamente y de este modo se convierte en su propia obra. El paciente no sólo habla de ello, sino lo hace. Desde el punto de vista psicológico hay una gran diferencia entre mantener varias veces a la semana una conversación interesante con el médico que en la práctica no conduce a nada y esforzarse durante horas en vencer la resistencia del

pincel y los colores para producir algo que, considerado superficialmente, no tiene ningún sentido. Si realmente eso no tuviera sentido para el paciente, el esfuerzo de dibujarlo le repugnaría tanto que no habría manera de convencerlo para que realizara este ejercicio por segunda vez. Pero como el paciente no cree que su fantasía carezca completamente de sentido, activarla subrayará aún más su efecto. Además, la configuración material de la imagen obliga a observarla con detenimiento en todas sus partes, gracias a lo cual la imagen puede desplegar por completo su efecto. De este modo se introduce en la mera fantasía un momento de realidad, lo cual confiere a la fantasía un peso mayor, un efecto mayor. Ahora bien, los efectos que surten estas imágenes del paciente son difíciles de describir. Por ejemplo, un paciente no necesita más que ver unas cuantas veces cómo queda liberado de un estado anímico miserable dibujando una imagen simbólica para recurrir a este medio cada vez que se siente mal. Se ha ganado así algo inestimable: un modo de alcanzar la independencia, una transición a la edad psicológica adulta. Con este método, si es que puedo utilizar esta palabra, el paciente puede independizarse creativamente. Ahora ya no depende de sus sueños ni del saber de su médico, sino que al pintarse a sí mismo puede configurarse a sí mismo. Pues lo que el paciente pinta son fantasías eficientes, lo que opera en él. Y lo que opera en él es él mismo, pero ya no en el sentido del malentendido anterior, donde el paciente entendía su yo personal como su sí-mismo, sino en un sentido nuevo, hasta ahora ajeno al paciente, donde su yo aparece como objeto de lo que opera en él. El paciente se esfuerza en innumerables imágenes por exponer exhaustivamente lo que opera en él, y acaba descubriendo que se trata de lo eternamente desconocido y ajeno, la base más profunda de nuestra alma.

107 No puedo describir los cambios de los puntos de vista y de los valores, los desplazamientos del centro de gravedad de la personalidad que se producen así. Es como si la Tierra hubiera descubierto que el Sol es el centro de las órbitas de los planetas y de su propia órbita.

108 Pero ¿no lo sabíamos ya? Yo también pienso que lo sabíamos desde tiempo atrás. Pero cuando sé algo, todavía no lo sabe lo otro en mí, pues de hecho vivo como si no lo supiera. La mayor parte de mis pacientes lo sabían, pero no lo vivían. ¿Por qué no lo vivían? Por la razón que nos mueve a todos a vivir desde el yo. Esa razón es la *sobrevaloración de la consciencia*.

109 Para la persona joven, todavía inadaptada, sin éxito, es importantísimo configurar su yo consciente de la manera más efi-

ciente posible, es decir, educar su voluntad. Si no es precisamente un genio, no debe creer en algo operante en ella y que no sea idéntico a su voluntad. Tiene que sentirse como un ser capaz de voluntad y desestimar todo lo demás o al menos imaginárselo sometido a su voluntad, pues sin esta ilusión no conseguirá adaptarse a la sociedad.

110 La situación es completamente diferente para quien ya está en la segunda mitad de la vida, que ya no necesita educar su voluntad consciente, sino comprender el sentido de su vida individual, para lo que precisa de la experiencia de su propio ser. Su utilidad social ya no es una meta, aunque no niega que es deseable. Esta persona siente su actividad creativa, cuya inutilidad social le resulta completamente clara, como un trabajo y como una buena obra en sí misma. Su actividad la libera cada vez más de la dependencia enfermiza, y de este modo adquiere solidez interior y una nueva confianza en sí misma. Y estas últimas conquistas es lo que beneficia a la vida social del paciente. Pues una persona sólida interiormente y que confíe en sí misma desempeñará mejor sus tareas sociales que una persona que se lleve mal con su inconsciente.

111 He evitado deliberadamente cargar mi conferencia con teoría, por lo que muchas cosas tienen que quedar oscuras y sin explicación. Pero para hacer comprensibles las imágenes producidas por mis pacientes tengo que mencionar ciertos puntos de vista teóricos. Todas estas imágenes tienen un carácter primitivamente simbólico que se percibe tanto en el dibujo como en el color. Los colores suelen ser de una intensidad bárbara. A menudo se da un arcaísmo innegable. Estas propiedades remiten a la naturaleza de las fuerzas artísticas subyacentes. Se trata de tendencias simbólicas irracionales de carácter histórico o arcaico que no es difícil parangonar con figuras similares de la arqueología y de la historia comparada de las religiones. Podemos suponer, pues, que nuestras imágenes proceden básicamente de las regiones de la psique que yo denomino *inconsciente colectivo*. Llamo así a un funcionamiento inconsciente y universal del alma que no sólo da lugar a nuestras imágenes simbolistas modernas, sino que también dio lugar a todos los productos similares del pasado humano. Esas imágenes surgen de una necesidad natural y la satisfacen. Es como si esa psique que se remonta hasta lo primitivo se expresara en estas imágenes y obtuviera así una posibilidad de funcionar conjuntamente con la consciencia, ajena a ella por suprimir las pretensiones de la psique que le molestan. En todo caso, tengo que añadir que la mera actividad expositiva es en sí misma insatis-

factoria. Hace falta además una comprensión intelectual y emocional de las imágenes para ser integradas en la consciencia no sólo en el entendimiento, sino también en la moral. Hay que someterlas todavía a un trabajo sintético de interpretación. Aunque he recorrido muchas veces este camino con mis pacientes, todavía no he conseguido aclarar y publicar uno de estos decursos en todos sus detalles[3]. Hasta ahora, sólo fragmentariamente. Nos movemos por un territorio completamente desconocido, en el que buscamos ante todo acumular experiencia. Y por razones muy importantes quiero evitar precisamente aquí las conclusiones precipitadas. Pues, aunque podemos observar indirectamente un proceso de vida del alma fuera de la consciencia, todavía no sabemos a qué profundidades desconocidas llega nuestra mirada. Tal como he indicado antes, parece tratarse de una especie de proceso de centramiento. En esta dirección señalan muchísimas imágenes decisivas, sentidas como tales en especial por el paciente; en este proceso de centramiento, lo que llamamos «yo» parece pasar a una posición periférica. Al parecer, este cambio lo causa la parte histórica del alma cuando emerge. Al principio no está claro cuál es la meta de este proceso. Sólo podemos constatar su efecto sobre la personalidad consciente. A partir del hecho de que este cambio eleva el sentimiento vital y mantiene la vida en movimiento, hay que llegar a la conclusión de que posee una finalidad peculiar. Podríamos decir que es una nueva ilusión. Pero ¿qué es ilusión? ¿Desde qué punto de vista podemos calificar a algo de ilusión? ¿Hay para el alma algo que podamos calificar de «ilusión»? La ilusión tal vez sea para el alma una forma de vida muy importante, algo imprescindible, igual que el oxígeno para el organismo. Lo que nosotros llamamos «ilusión» tal vez sea un hecho anímico de significado sobresaliente. Probablemente, el alma no se preocupa por nuestras categorías de realidad. Para ella, parece ser *real* en primera línea lo que *opera*. Quien quiera investigar el alma no debe confundirla con su consciencia; de lo contrario, oculta el objeto de la investigación a su propia mirada. Por el contrario, para conocer el alma hay que descubrir cuán diferente es de la consciencia. De ahí que sea muy posible que aquello que para nosotros es ilusión sea realidad para ella, por lo que nada sería más inadecuado que medir la realidad del alma por nuestra realidad de consciencia. Para el psicólogo no hay nada más estúpido que el punto de vista del misionero, quien establece

3. Esta carencia ya ha sido subsanada. Cf. «Acerca de la empiria del proceso de individuación» [OC 9/1,11].

que los dioses de los pobres paganos son una ilusión. Pero por desgracia se sigue chapuceando dogmáticamente, como si nuestra «realidad» no fuera también ilusoria. En lo anímico, como en el resto de nuestra experiencia, las cosas operantes son realidades, al margen de qué nombres les dé el ser humano. De lo que se trata es de comprender estas realidades lo más posible como tales, no de darles otros nombres. Así, el espíritu no es para el alma menos espíritu, aunque lo llamemos «sexualidad».

112 Debo repetir que estas denominaciones y estos cambios de denominación no se aproximan lo más mínimo a la esencia del proceso descrito. Ese proceso, como todo lo existente, no se puede agotar mediante conceptos racionales de la consciencia, por lo que mis pacientes consideran más adecuada y eficiente la exposición e interpretación simbólica.

113 De este modo he dicho más o menos todo lo que podría decir sobre mis intenciones y mis ideas terapéuticas en el marco de una conferencia de orientación general. Sólo puede ser un estímulo y estaría muy satisfecho si así fuera.

VI

LOS PROBLEMAS DE LA PSICOTERAPIA MODERNA*

114 Actualmente, desde el punto de vista popular la psicoterapia, tratamiento del alma y tratamiento psíquico, se identifica con el psicoanálisis.

115 La palabra «psicoanálisis» se ha convertido hasta tal punto en un patrimonio universal, que todas las personas que la usan parecen comprender lo que significa. Pero los profanos suelen ignorar lo que esta palabra designa propiamente: según la voluntad de su creador, la palabra «psicoanálisis» se refiere sólo al método inaugurado por Freud para reducir los complejos sintomáticos anímicos a ciertos procesos impulsivos reprimidos; y ya que este procedimiento no es posible sin las ideas correspondientes, el concepto de psicoanálisis incluye ciertos presupuestos teóricos, a saber, la teoría de la sexualidad de Freud, como su propio autor ha exigido explícitamente. Por el contrario, el profano utiliza el concepto de psicoanálisis para referirse a todos los intentos modernos de aproximarse al alma por la vía del método científico. Así que también la escuela de Adler tiene que soportar que la clasifiquen bajo la rúbrica «psicoanálisis», aunque las ideas y el método de Adler se enfrenten a Freud de una manera en apariencia irreconciliable. Por consiguiente, Adler no llama «psicoanálisis» a su psicología, sino «psicología individual», mientras que yo prefiero la expresión «psicología analítica», que es algo así como un concepto general que incluye el «psicoanálisis», la «psicología individual» y otros esfuerzos en el ámbito de la *psicología de los complejos*.

* Publicado en el anuario *Schweizerisches Medizinisches Jahrbuch*, 1929, y en el libro *Problemas psíquicos del mundo actual*, [5]1950, cap 1 [Tratados psicológicos III].

116 Como sólo hay un alma humana, sólo habrá una psicología, dice el profano, y piensa que estas distinciones son o sutilezas subjetivas o típicos intentos de personas insignificantes para llamar la atención. Yo podría ampliar fácilmente la lista de las «psicologías» mencionando otros esfuerzos que no forman parte de la «psicología analítica». En efecto, hay muchos métodos, puntos de vista, tesis y convicciones diferentes que luchan entre sí, básicamente porque no se comprenden unos a otros y, por lo tanto, no están dispuestos a tolerarse unos a otros. La diversidad de las opiniones psicológicas de nuestra época es, efectivamente, sorprendente, y al profano le resulta incomprensible y desconcertante.

117 Si en un manual de patología encontramos que para una misma enfermedad se recomiendan numerosos remedios de la naturaleza más diversa, podemos llegar a la conclusión de que ninguno de ellos será especialmente eficaz. Y si se indican muchos caminos diferentes para llegar al alma, podemos suponer tranquilamente que ninguno de ellos alcanza con total seguridad la meta; el peor será el que se presente con fanatismo. De hecho, la pluralidad de psicologías contemporáneas es expresión del desconcierto. El acceso al alma y el alma misma se van revelando como una gran dificultad, como «un problema con cuernos», por usar palabras de Nietzsche, y no es extraño que se acumulen los intentos de abordar el inexpugnable enigma desde nuevos lados. El resultado necesario es la pluralidad contradictoria de los puntos de vista y las opiniones.

118 Se coincidirá conmigo en que, cuando hablamos de «psicoanálisis», no nos limitamos a su definición estricta, sino que hablamos en general de los éxitos y los fracasos de todos esos esfuerzos que hoy se acometen para solucionar el problema del alma y a los que reunimos bajo el concepto de psicología analítica.

119 Por lo demás, ¿por qué el alma humana se ha vuelto de repente interesante hoy como hecho empírico? Durante milenios no lo había sido. Sólo voy a plantear esta pregunta incidental, aparentemente inapropiada, pero no la voy a responder. Su lugar está aquí, pues las intenciones últimas del interés psicológico actual están ligadas subterráneamente de alguna manera con ella.

120 Todo lo que hoy circula bajo el concepto popular de «psicoanálisis» tiene su origen en la práctica de la Medicina, por lo que la mayor parte es psicología médica. La consulta del médico le ha impreso su sello inconfundible a esta psicología médica, lo cual se muestra no sólo en la terminología, sino también en la formación

de teorías. Lo primero que encontramos es el presupuesto del médico, las ciencias naturales y la biología. De aquí surgió en buena medida el distanciamiento entre las ciencias del espíritu y la psicología moderna, pues en el fondo ésta explica a partir de la naturaleza irracional, mientras que aquéllas se basan en el espíritu. Esta distancia, difícil de salvar, entre la naturaleza y el espíritu es aumentada más todavía por una nomenclatura médico-biológica que a menudo suena muy artesanal y que más a menudo todavía abusa de la benevolencia de quien la tiene que comprender.

121 Pienso que las observaciones generales precedentes no son inoportunas a la vista de las confusiones conceptuales que se dan en este campo, y ahora voy a pasar a nuestra auténtica tarea, que es estudiar las aportaciones de la psicología analítica.

122 Debido a la extraordinaria diversidad de los esfuerzos de nuestra psicología, resulta muy trabajoso establecer puntos de vista sintéticos. Así que al intentar clasificar las intenciones y los resultados en clases o, mejor dicho, niveles, lo hago con la reserva expresa de una empresa provisional a la que tal vez se pueda reprochar la misma arbitrariedad que a una red trigonométrica desplegada sobre un país. En todo caso voy a arriesgarme a contemplar el resultado global desde el ángulo visual de cuatro niveles, a saber: *confesión*, *esclarecimiento*, *educación* y *transformación*. Voy a explicar a continuación estos cuatro nombres, que tal vez suenen un poco raros.

123 El comienzo de todo tratamiento psíquico de tipo analítico se encuentra en el modelo de la confesión. Pero como este origen no es una conexión causal, sino una raíz irracional, psíquica, el observador exterior no podrá conectar sin más las bases del psicoanálisis con la institución religiosa de la confesión.

124 En cuanto el espíritu humano consiguió inventar la idea de pecado, surgió lo oculto psíquicamente; dicho en lenguaje analítico, lo reprimido. Lo oculto es un secreto*. La posesión de secretos opera como un veneno anímico que aparta a esa persona de la sociedad. Ciertamente, en dosis pequeñas este veneno puede ser un remedio inapreciable, incluso una condición imprescindible de toda diferenciación individual, hasta el punto de que el ser humano siente ya en el nivel primitivo la necesidad imperiosa de inventar secretos para protegerse mediante su posesión del peligro mortal que representa para el alma sumergirse en la inconsciencia de la

* La palabra española «secreto» traduce la palabra alemana *Geheimnis*, que significa tanto «secreto» como «misterio». Esta duplicidad será importante a continuación. *(N. del T.)*

mera comunidad. Como se sabe, al servicio de este instinto de diferenciación están las antiquísimas iniciaciones con sus misterios cultuales. Incluso los sacramentos cristianos eran considerados *mysteria* en la Iglesia primitiva y fueron celebrados, como el bautizo, en espacios cerrados y mencionados sólo alegóricamente.

125 Mientras que un secreto compartido con otros es beneficioso, un secreto sólo personal es destructivo. Opera como una culpa que aparta a su desgraciado propietario de la comunidad con otras personas. Si una persona es consciente de lo que oculta, el daño es mucho menor que si no sabe que está reprimiendo algo y qué es eso que está reprimiendo. En este caso, el contenido oculto ya no es mantenido conscientemente en secreto, sino que la persona lo oculta incluso ante sí misma; ese contenido se separa de la consciencia como un complejo autónomo y lleva en el ámbito del alma inconsciente una especie de vida aparte, libre de toda injerencia y corrección consciente. El complejo forma, por decirlo así, una pequeña psique enclaustrada que, como ha mostrado la experiencia, desarrolla una actividad peculiar de la fantasía. La fantasía es la espontaneidad del alma, y se abre paso donde la obstrucción de la consciencia se relaja o incluso cesa, como cuando dormimos. Cuando dormimos, la fantasía aparece como sueño. Pero también cuando estamos despiertos seguimos soñando bajo el umbral de la consciencia, y esto se debe en especial a los complejos reprimidos o vueltos inconscientes de algún otro modo. Dicho de paso, los contenidos inconscientes no están formados sólo por complejos que en otros tiempos fueron conscientes y que se han vuelto inconscientes debido a la represión, sino que lo inconsciente tiene sus contenidos propios, que se alzan desde profundidades desconocidas para alcanzar poco a poco la consciencia. Por tanto, no debemos pensar la psique inconsciente como un mero receptáculo para contenidos apartados de la consciencia.

126 Todos los contenidos inconscientes que se acercan desde abajo al umbral de la consciencia o que están un poco por debajo de ella suelen influir sobre la consciencia. Estas influencias son necesariamente indirectas, ya que el contenido no aparece como tal en la consciencia. La mayor parte de los llamados *actos fallidos* de la consciencia se derivan de esos trastornos, igual que todos los llamados *síntomas neuróticos*, que, como dice la Medicina, son de naturaleza psicógena. (Las excepciones son los *shocks*, como los causados por explosiones de granadas, etc.). Las formas más suaves de neurosis son los actos fallidos de la consciencia, por ejemplo el lapsus, el olvido repentino de nombres y fechas, la

torpeza inesperada que conduce a lesiones, los malentendidos y las llamadas «alucinaciones del recuerdo» (cuando uno cree haber dicho o hecho algo), la comprensión incorrecta de lo oído y leído, etcétera.

127 En todos estos casos se puede demostrar mediante una investigación minuciosa la existencia de un contenido que de una manera indirecta e inconsciente ha trastornado la actuación de la consciencia.

128 De ahí que en general los daños que causa un secreto inconsciente sean mayores que los daños que causa un secreto consciente. He visto muchos pacientes que como consecuencia de unas circunstancias de vida difíciles, en las que unas naturalezas más débiles apenas habrían podido defenderse del impulso a suicidarse, desarrollaron una tendencia al suicidio a la que mediante la racionalidad impidieron que se volviera consciente, de modo que generaron un complejo inconsciente de suicidio. A su vez, el impulso inconsciente de suicidarse causó todo tipo de lances peligrosos, por ejemplo marearse en un lugar arriesgado, vacilar ante un automóvil, confundir el remedio contra la tos con un desinfectante, aficionarse de repente a las acrobacias peligrosas, etc. Si en estos casos conseguíamos hacer consciente el impulso al suicidio, la racionalidad consciente podía intervenir como un obstáculo, lo cual era una ayuda porque la elección consciente conocía y evitaba las posibilidades de suicidio.

129 Todo secreto personal opera como un pecado, como una culpa, ya lo sea o no desde el punto de vista de la moral general.

130 Otra forma de ocultar es contenerse. Lo que se suele contener son los *afectos*. También aquí hay que empezar subrayando que contenerse es una virtud útil y saludable, y que la autodisciplina es una de las artes morales más antiguas y se encuentra ya en los pueblos primitivos, donde pertenece al ritual de iniciación, sobre todo soportar estoicamente el dolor y el miedo y abstenerse ascéticamente. Pero aquí el contenerse se ejerce dentro de la asociación secreta, como una empresa compartida con otros. Si el contenerse es personal y carece de conexión con una idea religiosa, puede ser perjudicial, como el secreto personal. De aquí proceden el célebre mal humor y la irritabilidad de las personas demasiado virtuosas. El afecto contenido es también algo que uno oculta, que uno puede incluso ocultarse a sí mismo, un arte en el que destacan sobre todo los hombres, mientras que las mujeres, con pocas excepciones, sienten una aversión natural a ofender a un afecto conteniéndose. El afecto contenido aísla, y es tan trastornador, y tan culpable, como el secreto inconsciente. Así

como la naturaleza se enfada con nosotros cuando ocultamos un secreto a la Humanidad, también se enoja cuando encubrimos nuestra emoción ante nuestros prójimos. La naturaleza tiene a este respecto un fuerte *horror vacui*, por lo que nada es más insoportable a la larga que una armonía basada en afectos contenidos. A menudo, las emociones reprimidas son lo mismo que el secreto. Pero más a menudo todavía no hay un secreto digno de mención, sino simplemente afectos mantenidos inconscientes cuyo origen se encuentra en una situación plenamente consciente.

131 Probablemente, el hecho de que predomine el secreto o el afecto causa formas diferentes de neurosis. En todo caso, la histeria, que es muy generosa con los afectos, se basa fundamentalmente en el secreto, mientras que el psicasténico empedernido padece de un trastorno en la digestión de los afectos.

132 Los secretos y el contenerse son daños ante los cuales la naturaleza acaba reaccionando con una enfermedad; bien entendido, sólo son daños cuando los secretos y el contenerse son exclusivamente personales. Pero si los ejercemos en comunidad con otros, la naturaleza se da por satisfecha, y los secretos y el contenerse pueden convertirse incluso en virtudes útiles. Lo malsano es sólo la reserva personal. Es como si la Humanidad tuviera derecho a conocer lo oscuro, imperfecto, estúpido y culpable del prójimo, pues así son las cosas que se mantienen en secreto para protegerse a sí mismo. Parece ser un pecado natural ocultar la propia inferioridad, igual que vivir exclusivamente la propia inferioridad. Parece haber una especie de conciencia de la Humanidad que castiga de manera ejemplar a quien no renuncie alguna vez al orgullo virtuoso de su autoconservación y autoafirmación y confiese su humanidad falible. Sin esta confesión, un muro impenetrable lo separa del sentimiento vivo de ser una persona entre personas.

133 Esto explica el enorme significado de la confesión verdadera y no rutinaria, una verdad que conocían todas las iniciaciones y los cultos mistéricos de la Antigüedad, tal como demuestra aquella sentencia de un misterio: «Despréndete de lo que tienes y entonces recibirás».

134 Podemos hacer de esta sentencia el lema del primer nivel de la problemática psicoterapéutica. Pues en el fondo los comienzos del psicoanálisis no son otra cosa que el redescubrimiento científico de una vieja verdad; incluso el nombre que se dio al primer método, «catarsis» («purificación»), es un concepto habitual en las iniciaciones de la Antigüedad. Esencialmente, el método catártico originario consiste en trasladar al enfermo lo más posible al

trasfondo de su consciencia, con y sin parafernalia hipnótica, a un estado que en los sistemas orientales de yoga se considera un estado de meditación o contemplación. Pero a diferencia del yoga, el objeto de contemplación es la aparición esporádica de huellas crepusculares de representaciones, se trate de imágenes o de sentimientos, que en el oscuro trasfondo se desprenden de la invisibilidad de lo inconsciente para presentarse a la mirada interior al menos como una sombra. De esta manera, lo reprimido y perdido vuelve. Esto ya es un beneficio, aunque a veces sea penoso, pues lo inferior e incluso lo reprobable me pertenece y me da esencia y cuerpo, es mi *sombra*. ¿Cómo puedo ser esencial sin arrojar una sombra? También lo oscuro pertenece a mi totalidad; y al volverme consciente de mi sombra recupero también el recuerdo de que soy un ser humano como todos los demás. En todo caso, con este redescubrimiento, silencioso al principio, de mi propia totalidad se restablece el estado anterior, del que procedía la neurosis, el complejo escindido. Mediante el silencio se puede prolongar el aislamiento con una mejora sólo parcial de los daños. Pero mediante la confesión vuelvo a lanzarme en los brazos de la Humanidad, una vez liberado de la carga del exilio moral. El método catártico busca la *confesión plena*: no sólo la constatación intelectual por la cabeza de un hecho, sino el desencadenamiento de los afectos contenidos, la constatación del hecho por el corazón.

135 El efecto de esa confesión sobre el ánimo ingenuo es grande, como es fácil suponer, y a menudo el éxito curativo es sorprendente. Pero pienso que la principal prestación de nuestra psicología en este nivel no consiste sólo en que cura a algunos enfermos, sino más bien en que subraya sistemáticamente la importancia de la confesión. Pues esto nos afecta a todos. Todos estamos separados de todos por algún secreto, y los abismos entre las personas están franqueados por los puentes engañosos de las opiniones e ilusiones, sustituto frívolo del puente firme de la confesión.

136 De este modo no estoy en absoluto expresando una exigencia. Nadie puede imaginarse cuán insulsa sería una confesión de los pecados universal y recíproca. La psicología sólo constata que aquí hay un punto débil de enorme importancia. Este punto no se puede someter inmediatamente a tratamiento, pues es un problema con unos cuernos muy afilados, tal como nos aclarará el próximo nivel, que es el del *esclarecimiento*.

137 Es evidente que la psicología reciente se habría detenido en el nivel de la confesión si la catarsis hubiera resultado ser la panacea universal. En primer lugar, y sobre todo, no siempre se consigue

aproximar tanto a los pacientes a lo inconsciente que sean capaces de percibir la sombra. Más bien, muchos, en especial las naturalezas complejas, de consciencia fuerte, están tan anclados en la consciencia que nada podría arrancarlos. Estos pacientes pueden desarrollar la resistencia más virulenta contra todo intento de hacer retroceder a la consciencia, quieren hablar conscientemente con el médico y exponer sus dificultades mediante su inteligencia. Tienen mucho que confesar, para eso no hace falta que se dirijan a lo inconsciente. Estos pacientes requieren toda una técnica de aproximación a lo inconsciente.

138 Éste es uno de los hechos que limita significativamente de antemano la aplicación del método catártico. La otra limitación llega más tarde y nos introduce en la problemática del segundo nivel, el esclarecimiento. Supongamos que en un caso determinado ha tenido lugar la confesión catártica y la neurosis ha desaparecido, es decir, los síntomas se han vuelto invisibles. Podríamos dar el alta al paciente. Pero él, o ella en especial, no se puede marchar. El paciente parece estar ligado al médico por la confesión. Si este vínculo en apariencia absurdo es cortado con violencia, se producirá una recaída maligna. Es significativo e incluso curioso que en algunos casos no se produzca vínculo: el paciente se marcha aparentemente curado y está tan fascinado por el trasfondo de su alma que continúa practicando la catarsis consigo mismo a costa de su adaptación a la vida. El paciente está vinclulado a lo inconsciente, a sí mismo, no al médico. A estos pacientes les ha sucedido lo mismo que en otros tiempos a Teseo y a su compañero Pirítoo, que bajaron al Hades para buscar a la diosa del inframundo; una vez allí, se sentaron un momento para descansar y no pudieron volver a levantarse, pues se habían quedado pegados a la roca.

139 Estos lances curiosos e imprevistos exigen un esclarecimiento igual que los casos mencionados en primer lugar, que se revelaron inaccesibles a las buenas intenciones de la catarsis. Aunque las dos categorías de pacientes parezcan completamente diferentes, el esclarecimiento de ambas comienza por el mismo lugar: las fijaciones, como bien vio Freud. Este hecho queda completamente claro en la última categoría, especialmente en los casos que tras una catarsis exitosa quedan ligados al médico. Algo parecido fue ya observado como consecuencia desagradable del tratamiento hipnótico, pero sin comprender cuáles son los mecanismos interiores de ese vínculo. Ahora ya es evidente que el vínculo en cuestión corresponde en su esencia aproximadamente a la relación entre el padre y el hijo. El paciente va a parar a una especie

de dependencia infantil de la que no se puede defender ni con toda su racionalidad. La fijación puede llegar a tener una fuerza extraordinaria, tan sorprendente que se podría suponer que tras ella hay motivos insólitos. Como el vínculo es un proceso que transcurre fuera de la consciencia, la consciencia del paciente no puede decir nada sobre él; por eso se plantea la pregunta de cómo afrontar esta nueva dificultad. Es evidente que se trata de un fenómeno neurótico, de un nuevo síntoma que ha sido provocado por el tratamiento. El rasgo exterior inconfundible de la situación es que el recuerdo sentimental del padre ha sido transferido al médico, con lo cual éste aparece *volens nolens* como padre y convierte al paciente, en cierto modo, en niño. Naturalmente, el infantilismo del paciente no ha surgido ahora, sino que siempre existió, pero antes estaba reprimido. Ahora pasa a la superficie y quiere restablecer la situación infantil o familiar una vez que el añorado padre ha reaparecido. Freud acertó al llamar a este síntoma *transferencia*. El hecho de que surja cierta dependencia respecto del médico y su ayuda es en principio completamente normal y comprensible humanamente. Lo anormal e inesperado de esto es sólo su insólita tenacidad e inaccesibilidad para la corrección consciente.

140 Uno de los mayores méritos de Freud es haber esclarecido la naturaleza de este vínculo en sus aspectos biológicos, con lo cual hizo posible un progreso significativo del conocimiento psicológico. Hoy está demostrado sin duda que el vínculo es causado por la existencia de fantasías inconscientes. Estas fantasías tienen básicamente un carácter *incestuoso*. De este modo parece estar explicado suficientemente el hecho de que las fantasías permanezcan inconscientes, pues no se puede esperar ni de la confesión más escrupulosa que admita esas fantasías, apenas conscientes. Aunque Freud siempre habla de las fantasías incestuosas como si estuvieran reprimidas, el incremento de la experiencia ha demostrado que en muchísimos casos esas fantasías o no eran contenido de la consciencia o sólo eran conscientes en alusiones muy vagas, de modo que no pudieron ser reprimidas por una intención consciente. De acuerdo con las investigaciones más recientes, es más verosímil que las fantasías incestuosas fueran básicamente inconscientes hasta que el método analítico las sacó por la fuerza a la luz. Esto no quiere decir que buscar lo inconsciente sea una injerencia reprobable en la naturaleza. Es, naturalmente, algo así como una operación de cirugía psicológica, la cual es completamente necesaria porque las fantasías incestuosas causan el síndrome de

la transferencia. Ésta es en apariencia un producto artificial y tiene un aspecto anormal.

141 Mientras que el método catártico devuelve al yo unos contenidos aptos para la consciencia, que normalmente deberían ser partes de la consciencia, el esclarecimiento de la transferencia busca contenidos que en esa forma apenas eran aptos para la consciencia. Ésta es la diferencia principal entre el nivel de la confesión y el nivel del esclarecimiento.

142 Hemos hablado antes de dos categorías de casos: los que resultan inaccesibles a la catarsis y los que, tras una catarsis exitosa, caen en la fijación. Ya hemos estudiado los casos que desarrollan fijación y transferencia. Pero junto a éstos hay casos que, como hemos mencionado, no producen un vínculo con el médico, sino con lo inconsciente del paciente, donde se encierran. En estos casos, la imagen de los padres no es transferida a un objeto humano, sino que sigue siendo una representación de la fantasía, pero ejerce la misma fuerza de atracción y causa el mismo vínculo que la transferencia. La primera categoría, que no puede entregarse sin condiciones a la catarsis, se explica a la luz de la investigación freudiana porque los pacientes afectados se encuentran, antes todavía de que empiece el tratamiento, en una relación de identidad con sus padres que les proporciona esa autoridad, independencia y crítica gracias a la cual se resisten exitosamente a la catarsis. Son básicamente personalidades cultas, matizadas, no víctimas indefensas, como las demás, de la actividad inconsciente de la *imago* de sus padres, que se adueñan de esta actividad identificándose inconscientemente con sus padres.

143 Frente al fenómeno de la transferencia fracasa la mera confesión, lo cual movió a Freud a llevar a cabo cambios esenciales del método catártico originario de Breuer. Lo que hizo ahora lo denominó «método interpretativo».

144 Este desarrollo es completamente lógico, pues la relación de transferencia exige ser esclarecida. Hasta qué punto lo hace no es fácil de comprender para el profano, pero sí para el médico que de repente se encuentra enredado en un tejido de ideas incomprensibles, fantásticas. Lo que el paciente transfiere al médico ha de ser interpretado, es decir, esclarecido. Y como el enfermo no sabe qué está transfiriendo, el médico se ve obligado a someter los fragmentos conservados de las fantasías del paciente al análisis interpretativo. Los primeros productos, y también los más importantes, de este tipo son los *sueños*. Por eso Freud empezó investigando el ámbito de los sueños en relación exclusivamente con el contenido de deseos reprimidos, por incompatibles, y durante

este trabajo descubrió esos contenidos incestuosos de los que he hablado antes. Naturalmente, esta investigación condujo no sólo a materiales incestuosos *sensu stricto*, sino a todo tipo de suciedades de las que la naturaleza humana es capaz. Y, como se sabe, esta lista es muy larga. Hace falta el trabajo de toda una vida para conocerla medianamente.

145 El resultado del método freudiano de esclarecimiento es un conocimiento minucioso y sin precedentes del lado sombrío u oscuro del ser humano. Es el antídoto más fuerte posible contra todas las ilusiones idealistas sobre la esencia del hombre. No debemos asombrarnos, pues, de que por doquier se alzara la resistencia más vehemente contra Freud y su escuela. No voy a hablar de los ilusionistas por principio, sino subrayar simplemente que no pocos de los enemigos del método de esclarecimiento no se hacen ilusiones sobre la sombra humana, pero objetan que no se debe explicar unilateralmente al ser humano desde su lado sombrío. Al fin y al cabo, lo esencial no es la sombra, sino el cuerpo que la produce.

146 El método interpretativo de Freud es una explicación *reductiva* y se vuelve destructivo cuando se aplica de manera exagerada y unilateral. El gran beneficio que el conocimiento psicológico ha obtenido del trabajo de esclarecimiento de Freud es que la naturaleza humana tiene un lado oscuro, y no sólo el ser humano, sino también sus obras, sus instituciones y sus convicciones. Incluso nuestras ideas más puras y sagradas reposan en bases oscuras y profundas, y al fin y al cabo no se puede explicar una casa sólo desde el tejado hacia abajo, sino que también hay que explicarla desde el sótano hacia arriba, y esta explicación tiene la ventaja de ser más correcta desde el punto de vista genético, pues las casas no se construyen desde el tejado, sino desde los cimientos, y además todo lo que llega a ser comienza por lo simple y basto. Ninguna persona que piense puede negar que tiene sentido la aplicación por Salomon Reinach de ideas totémicas primitivas a la eucaristía. Tampoco rechazará la aplicación de la hipótesis del incesto a los dioses griegos. Sin duda es doloroso para el sentimiento interpretar cosas luminosas desde su lado oscuro y rebajarlas así a la triste suciedad de los comienzos. Pero considero un punto débil de las cosas bellas y una debilidad del ser humano que algo de este tipo pueda quedar destruido por una explicación sombría. El horror a las interpretaciones de Freud procede exclusivamente de nuestra ingenuidad bárbara o infantil, que todavía no sabe que lo alto se apoya sobre algo bajo y que la frase «los extremos se tocan» es

una de las verdades definitivas. Lo único incorrecto es la opinión de que lo luminoso deja de serlo al explicarlo desde el lado sombrío. Esto es un error lamentable en el que incurrió el propio Freud. De la luz forma parte la sombra, del bien forma parte el mal, y viceversa. Por eso no puedo lamentar la conmoción que causó el esclarecimiento de nuestras ilusiones y nuestras limitaciones occidentales, sino que la aplaudo como una corrección necesaria, histórica, de significado casi incalculable; pues con ella se cuela un relativismo filosófico que se ha encarnado en la matemática y en la física por medio de nuestro contemporáneo Einstein; en el fondo se trata de una lejana verdad oriental sobre la que todavía no sabemos qué consecuencias tendrá.

147 Nada surte menos efecto que las ideas intelectuales. Pero cuando una idea es un *hecho anímico* que se infiltra en campos muy diversos sin aparente conexión causal histórica, hay que prestarle atención. Pues las ideas que son hechos anímicos representan fuerzas irrefutables e inexpugnables desde los puntos de vista lógico y moral, más vigorosas que el ser humano y su cabeza. El hombre cree que él crea estas ideas, pero en realidad ellas lo crean a él y de este modo se convierte inconscientemente en su portavoz.

148 Para volver a nuestro problema de la fijación, voy a abordar la cuestión de qué efecto surte el esclarecimiento. La reducción de la fijación a sus trasfondos oscuros quita valor a la posición del paciente; éste ya no puede negar el inútil infantilismo de su pretensión, por lo que en un caso desciende desde el elevado punto de vista de la autoridad arbitraria al modesto nivel de una inseguridad tal vez curativa, mientras que en el otro caso comprenderá que plantear pretensiones a otras personas es una comodidad infantil que hay que sustituir por una mayor responsabilidad propia.

149 Quien sea receptivo a este conocimiento extraerá sus conclusiones morales y, armado con la convicción de su propia insuficiencia, se lanzará a la lucha por la vida para gastar en el trabajo y en la vida esas fuerzas y esos anhelos que hasta ahora lo habían movido a aferrarse testarudamente al paraíso de la infancia o a volver continuamente la mirada hacia él. La adaptación normal y la tolerancia con la propia ineptitud serán sus ideas morales directrices, con la mayor ausencia posible de sentimentalismo y de ilusiones. La consecuencia necesaria es el alejamiento respecto de lo inconsciente, entendido como fuente del debilitamiento y de la seducción, como el campo de la derrota moral y social.

150 El problema que ahora se le plantea al paciente es el de la *educación para convertirse en una persona social*. Llegamos así al

tercer nivel. El mero conocimiento, que para muchas naturalezas sensibles moralmente posee una fuerza motivadora suficiente, fracasa con las personas cuya fantasía moral es pobre. Si una emergencia exterior no las coacciona, a esas personas no les basta el conocimiento, aunque estén convencidas profundamente de su verdad; por no hablar de todas esas personas que han comprendido la interpretación plausible, pero que en el fondo siguen dudando. Y son una vez más las personas espiritualmente diferenciadas las que ven la verdad de una explicación reductiva, pero no pueden contentarse con una mera desvalorización de sus expectativas e ideales. También en estos casos fracasará la fuerza del conocimiento. El método del esclarecimiento presupone naturalezas sensibles que puedan extraer por sí mismas conclusiones morales a partir del conocimiento. En todo caso, el esclarecimiento llega más lejos que la mera confesión sin interpretar, pues al menos ejercita al espíritu y de este modo tal vez despierte fuerzas dormidas que podrían ser de gran ayuda. Pero es un hecho que en muchos casos el esclarecimiento deja tras de sí un niño inteligente, pero inútil. Además, el principio explicativo fundamental de Freud (el *placer*, la satisfacción del deseo) es unilateral e insuficiente, como ha mostrado el desarrollo ulterior. No podemos explicar a todas las personas desde este punto de vista. Sin duda, todas tienen esta perspectiva, pero lo principal no es en todas esta perspectiva. A un hambriento podemos darle un bello cuadro, pero él preferiría pan. A un hombre enamorado podemos nombrarlo presidente de los Estados Unidos, pero él preferiría abrazar a su amada. En términos generales, desde la perspectiva del deseo se puede explicar mejor a las personas que no tienen problemas con la adaptación social y la posición social que a las personas que se encuentran por debajo de la adaptación y que debido a su insatisfacción social tienen una necesidad de poder y de hacerse valer. El hermano mayor que sigue el ejemplo de su padre y obtiene poder social será atormentado por sus deseos, mientras que el hermano menor que se siente oprimido y perjudicado por su padre y por su hermano mayor será aguijoneado por la ambición y la necesidad de hacerse valer, y subordinará a esta pasión todo lo demás, que de este modo ya no representará para él un problema, o al menos no un problema vital.

151 En el sistema del esclarecimiento hay aquí un hueco perceptible que llenó Adler, un antiguo discípulo de Freud. Adler demostró convincentemente que muchos casos de neurosis se pueden explicar mejor a partir del *impulso de poder* que a partir del principio de placer. De ahí que la intención de su interpretación

sea mostrarle al paciente cómo «inventa» síntomas para hacerse valer de una manera ficticia y sacar partido a su neurosis, cómo hasta su transferencia y sus demás fijaciones están al servicio de la intención de poder, por lo que representan una «protesta viril» contra opresiones imaginarias. Lo que Adler busca es la psicología del oprimido o del fracasado social, cuya única pasión es la necesidad de hacerse valer. Estos casos son neuróticos porque creen que todavía se encuentran en un estado de opresión y lanzan con ficciones una lucha contra molinos de viento, con lo cual hacen imposible la meta que más desean.

152 Esencialmente, Adler comienza por el nivel del esclarecimiento, en el sentido que acabamos de indicar, por lo que apela al conocimiento. Pero lo característico de Adler es que no espera mucho del mero conocimiento, sino que ve claramente la necesidad de la educación social. Mientras que Freud es un investigador y un intérprete, Adler es básicamente un educador. Recibe así la herencia negativa de Freud, pues no deja desamparado al niño que hay en el enfermo con su conocimiento, sin duda valioso, sino que intenta con todos los medios de la educación hacer de él una persona adaptada normalmente. Esto sucede sobre la base de la convicción de que la adaptación y normalización social es la meta más deseable, lo totalmente necesario y la mejor realización de la naturaleza humana. De esta actitud fundamental de la escuela adleriana se deriva su amplia influencia social y su alejamiento respecto de lo inconsciente, que a veces llega, por lo que parece, a ser negación. El viraje frente al énfasis freudiano en lo inconsciente es una reacción inevitable que, como ya he mencionado, corresponde al alejamiento natural de todo enfermo que aspire a la adaptación y a la curación. Pues si lo inconsciente no fuera otra cosa que un mero receptáculo de todos los aspectos sombríos de la naturaleza humana, incluidos los depósitos prehistóricos de lodo, no se comprendería por qué deberíamos permanecer más tiempo del estrictamente necesario en este pantano en el que hemos caído. Para un investigador, un charco puede ser un mundo lleno de maravillas, pero para una persona normal es una cosa que conviene dejar de lado. Así como el budismo inicial carece de dioses porque tuvo que separarse de un panteón de aproximadamente dos millones de dioses, también el desarrollo de la psicología ha de distanciarse necesariamente de una cosa tan esencialmente negativa como es lo inconsciente en Freud. Las intenciones educativas de la escuela adleriana comienzan justo donde Freud acaba, y dan respuesta así a la comprensible necesidad del enfermo de encontrar el camino a la vida normal una vez

que ha adquirido el conocimiento. Ya no le basta con saber cómo y de dónde vino su enfermedad, pues el conocimiento de las causas no suele conducir sin más a la reparación del mal. No podemos ignorar que los caminos neuróticos erróneos se convierten en otros tantos hábitos pertinaces, los cuales no desaparecen pese al conocimiento mientras no sean sustituidos por otros hábitos que sólo se pueden obtener mediante el ejercicio. Este trabajo sólo se puede llevar a cabo mediante la educación. El paciente tiene que ser arrastrado a otras vías, lo cual sólo se puede conseguir mediante una voluntad educativa. Por tanto, es comprensible que la escuela adleriana haya encontrado su mayor número de seguidores precisamente entre los profesores y los religiosos, mientras que la escuela freudiana agrada básicamente a los médicos y a los intelectuales, que no saben cuidar a los enfermos ni educar.

153 Cada nivel del desarrollo de nuestra psicología tiene en sí mismo algo peculiarmente definitivo. La *catarsis*, con su desahogo a fondo, hace creer a la persona que «ya ha pasado todo, ya está todo claro, ya has vivido todos los miedos y has derramado todas las lágrimas, ahora todo tiene que ir bien». El *esclarecimiento* dice con el mismo convencimiento: «ahora sabemos de dónde vino la neurosis, los recuerdos más antiguos están desenterrados, las últimas raíces están arrancadas, y la transferencia no fue otra cosa que una fantasía del paraíso infantil o una recaída en la novela familiar; está despejado el camino a la vida desilusionada, es decir, a la normalidad». La *educación* llega en último lugar y dice que el árbol torcido no se puede enderezar mediante la confesión ni mediante el esclarecimiento, sino que sólo el arte del jardinero puede enderezarlo en el espaldar de la normalidad. Ahora se ha alcanzado la adaptación normal.

154 Este curioso sentimiento de definitividad propio de cada nivel ha tenido como consecuencia que hoy haya catárticos que al parecer no han oído hablar de la interpretación de los sueños, freudianos que no entienden una palabra de Adler y adlerianos que no quieren saber nada de lo inconsciente. Cada uno está atrapado por el peculiar carácter definitivo de su nivel, y de ahí procede esa confusión de opiniones que hace tan difícil orientarse en este campo.

155 Pero ¿de dónde procede el sentimiento de definitividad que causa tanta obstinación autoritaria en todas partes?

156 Sólo puedo explicármelo diciendo que en la base de cada nivel hay una verdad definitiva, que hay muchos casos que de-

muestran contundentemente la verdad particular. En nuestro mundo repleto de engaños, una verdad es algo tan valioso que nadie renuncia a ella porque haya unas pocas «excepciones» que no quieren concordar con ella. Y quien pone en duda una verdad es percibido inevitablemente como un parásito desleal, de modo que una nota de fanatismo e intolerancia se infiltra en la discusión.

157 Y sin embargo cada uno lleva la antorcha del conocimiento sólo un tramo, hasta entregársela a otro. Si se pudiera entender este proceso de una manera que no fuera personal, si se pudiera suponer, por ejemplo, que no somos los creadores personales de nuestra verdad, sino sus exponentes, meros portavoces de necesidades anímicas contemporáneas, se habría evitado mucho veneno y mucha amargura y nuestra mirada sería libre para ver las conexiones profundas y suprapersonales del alma de la Humanidad.

158 En general, nadie reflexiona sobre que el terapeuta catártico no es una idea abstracta que produce automáticamente catarsis, sino una persona que en su esfera piensa limitadamente, pero que actúa como un ser humano completo. Aunque no hable de esta manera ni sea consciente claramente de esto, el terapeuta catártico hace involuntariamente mucho por el esclarecimiento y la educación, igual que los otros dos tipos de terapeuta hacen mucho por la catarsis aunque no lo digan.

159 Todo lo vivo es historia viva, incluso el animal de sangre fría sigue viviendo en nosotros como *sous-entendu*. Del mismo modo, los tres niveles de la psicología analítica que hemos estudiado hasta ahora no son en absoluto verdades de las que la última devore y sustituya a las dos anteriores, sino tres aspectos fundamentales de un mismo problema, y no se contradicen interiormente de ninguna manera, igual que la absolución no contradice a la confesión.

160 Y lo mismo vale para el cuarto nivel, la *transformación*. Ésta no debe pretender ser la verdad ya alcanzada, la única verdad válida. Sin duda, también la transformación llena un hueco que los niveles anteriores han dejado, simplemente satisface una necesidad que va más allá de la precedente.

161 Para dejar claro cuál es el objetivo del nivel de la transformación y qué significa la palabra «transformación», que tal vez suene rara, tenemos que explicar qué necesidad del alma humana no ha sido satisfecha por los niveles anteriores; en otras palabras, qué pretensión podría ir más allá de que una persona sea un ser social, adaptado normalmente. Ser una persona normal es lo más provechoso y adecuado que se puede pensar. Pero en el concepto

«persona normal», igual que en el concepto «adaptación», hay una limitación al promedio que sólo le parece una mejora deseable a quien tiene problemas para aceptar el mundo habitual, a quien, por ejemplo como consecuencia de su neurosis, es incapaz de fundar una existencia normal. La «persona normal» es la meta ideal para las personas sin éxito, para las personas que todavía se encuentran por debajo del nivel general de adaptación. Pero para las personas que son mucho más capaces que la persona promedio, para las personas que nunca han tenido dificultades para obtener éxitos y producir resultados más que satisfactorios, la idea o la obligación moral de no ser nada más que normales es el súmmum del lecho de Procusto, un aburrimiento insoportable, mortal, un infierno estéril y sin esperanza. El número de neuróticos que enferman porque son simplemente normales es igual al número de neuróticos que están enfermos porque no consiguen ser normales. Para esas personas la idea de que a alguien se le podría ocurrir educarlas a la normalidad es una pesadilla, pues en realidad su necesidad más profunda consiste en poder llevar una vida anormal.

162 El ser humano sólo puede encontrar satisfacción en lo que todavía no tiene, igual que sólo se puede hartar de lo que ya tiene de sobra. Ser una persona social y adaptada no tiene encanto para alguien a quien esa aspiración le resulta tan sencilla como un juego de niños. Quien siempre hace las cosas bien acaba aburriéndose, mientras que la persona que nunca consigue hacer las cosas bien desea en secreto hacer las cosas bien.

163 Las necesidades de los hombres son diversas. Lo que para uno es liberador para otro es una cárcel. Esto mismo sucede con la normalidad y la adaptación. Un axioma biológico dice: «El hombre es un animal gregario, por lo que sólo alcanza su curación plena en su ser social», pero el próximo caso ya le da la vuelta a esta frase y nos demuestra que el ser humano sólo está completamente sano cuando vive de una manera anormal y asocial. Es desesperante que en la psicología real no haya recetas o normas válidas universalmente. Sólo hay casos individuales con las necesidades y pretensiones más diversas, hasta el punto de que no se puede saber de antemano qué camino tomará un caso, por lo que el médico hará bien en renunciar a todas sus opiniones preconcebidas. Esto no significa que haya que arrojarlas por la borda, sino aplicarlas al caso como hipótesis explicativas. Y esto no para adoctrinar o convencer, sino para mostrarle al enfermo cómo reacciona el médico ante su caso particular. Pues, por más

vueltas que le demos, la relación entre el médico y el paciente es una relación personal dentro del marco impersonal del tratamiento médico. No tenemos ningún recurso con el que evitar que el tratamiento sea el producto de una influencia recíproca en la que el paciente y el médico participan con todo su ser. En el tratamiento tiene lugar el encuentro de dos factores irracionales, de dos personas que no son magnitudes delimitadas, determinables, sino que junto a su consciencia tal vez determinada aportan una esfera de inconsciencia extendida de manera indeterminable. Por eso, la personalidad del médico (y del paciente) es infinitamente más importante para el resultado de un tratamiento psíquico que lo que el médico diga y opine, aunque esto último puede ser un factor de trastorno o de curación que no se debe infravalorar. El encuentro de dos personalidades es como la mezcla de dos cuerpos químicos diferentes: si se produce una combinación ambos se transforman. Tal como podemos esperar en todo tratamiento psíquico real, el médico ejerce influencia sobre el paciente. Pero esta influencia sólo puede tener lugar si el médico está afectado por el paciente. Ejercer influencia es un sinónimo de estar afectado. No le sirve de nada al médico hurtarse a la influencia del paciente y rodearse del halo de la autoridad paternal-profesional. Así, el médico sólo se prohíbe el uso de un órgano de conocimiento completamente esencial. El paciente influye inconscientemente sobre el médico y provoca cambios en su inconsciente; son los trastornos, o incluso daños, anímicos profesionales conocidos por muchos psicoterapeutas, los cuales demuestran con toda claridad la influencia «química» del paciente. Uno de los fenómenos más conocidos de este tipo es la *contratransferencia* provocada por la transferencia. Pero a menudo las consecuencias son de una naturaleza mucho más sutil, que sólo se puede formular mediante la vieja idea de la transferencia de una enfermedad a una persona sana, que a continuación tiene que derrotar con su salud al demonio de la enfermedad, lo cual ejerce una influencia negativa sobre su propio bienestar.

164 En la relación entre el médico y el paciente hay factores irracionales que provocan una *transformación* recíproca. El golpe definitivo lo dará la personalidad más estable, más fuerte. Pero conozco muchos casos en que el paciente ha asimilado al médico pese a la teoría y a la intención profesional, y por lo general, pero no siempre, en perjuicio del médico.

165 El nivel de la transformación se basa en estos hechos, cuyo conocimiento claro tuvo que ir precedido por una experiencia

práctica de más de un cuarto de siglo. Reconociendo estos hechos, el propio Freud aceptó mi exigencia de que el médico sea analizado.

166 ¿Qué significa esta exigencia? Simplemente, que el médico «esté en análisis» igual que el paciente. El médico es un componente del proceso anímico del tratamiento igual que el paciente, por lo que también está expuesto a las influencias transformadoras. Si el médico se revela inaccesible a esta influencia, se ve privado de su influencia sobre el paciente; y si el médico sólo está influido inconscientemente, surge en su campo de consciencia un hueco que le impide ver correctamente al paciente. En ambos casos, el resultado del tratamiento sale malparado.

167 Así pues, el médico está cargado con la misma tarea con que quiere cargar al paciente, por ejemplo, adaptarse socialmente o inadaptarse correctamente. Naturalmente, la exigencia terapéutica puede revestirse con mil fórmulas diferentes, según la observancia de cada cual. Uno cree en la superación del infantilismo, por lo que tiene que haber superado su propio infantilismo. Otro cree en la abreacción de todos los afectos, por lo que tiene que haber abreaccionado todos sus propios afectos. Un tercero cree en el estado consciente pleno, por lo que tiene que haber alcanzado la consciencia de sí mismo, o al menos tiene que esforzarse continuamente por cumplir su propia exigencia terapéutica si quiere asegurarse de que ejercerá la influencia correcta sobre sus pacientes. Todas estas ideas terapéuticas directrices representan considerables exigencias éticas que culminan en una verdad: *Sé la persona que realmente eres*. El simple hablar se ha considerado siempre vacío, y no hay ningún ardid que a la larga pueda engañar a esta sencilla verdad. Lo eficiente ha sido en todos los tiempos no *de qué* está uno convencido, sino *que* uno está convencido.

168 Por tanto, el cuarto nivel de la psicología analítica exige que se aplique al médico el sistema en que él cree, y con el mismo rigor, coherencia y tenacidad que emplea con el paciente.

169 Si pensamos con cuánta atención y crítica el médico del alma tiene que seguir a su paciente para sacar a la luz todos sus caminos erróneos, sus conclusiones inexactas, sus secretos infantiles, vemos que para él es un esfuerzo enorme hacer lo mismo consigo. Nadie suele resultarse muy interesante a sí mismo, y además nadie paga a un médico para una introspección. El desprecio del alma humana real es tan grande que se suele pensar que estudiarse a uno mismo es algo enfermizo. Presentimos que el alma está mal de salud, por lo que el simple hecho de ocuparse de ella huele a

hospital. El médico tiene que superar estas resistencias en sí mismo, pues ¿cómo puede educar una persona si no está educada?, ¿cómo puede esclarecer si es oscura para sí misma?, ¿cómo puede purificar si todavía es impura?

170 El paso desde la educación a la *autoeducación* es un progreso lógico que completa todos los niveles anteriores. Obviamente, la exigencia del nivel de la transformación (que el médico se transforme para que sea capaz de transformar al enfermo) es más bien impopular: en primer lugar, porque parece ser poco práctica; en segundo lugar, porque el hecho de ocuparse de sí mismo tiene mala fama; y en tercer lugar, porque a veces es muy doloroso cumplir todas las expectativas que uno dirige a sus pacientes. El último punto contribuye mucho a la impopularidad de esta exigencia, pues quien quiera educarse y tratarse no tardará en descubrir que en él hay cosas que se oponen frontalmente a la normalización o que, pese al esclarecimiento permanente y a la abreacción concienzuda, siguen molestando. ¿Qué hará el médico con estas cosas? Sabe muy bien —su profesión le obliga— qué debería hacer el paciente con ellas. Pero ¿qué hará él, y con toda su convicción, cuando le toque a él o a sus parientes más cercanos? Sus investigaciones le llevarán a descubrir una inferioridad en él que lo aproxima peligrosamente a sus pacientes y que tal vez erosione su autoridad. ¿Cómo reaccionará el médico ante este hallazgo? Esta cuestión hasta cierto punto «neurótica» le interesará profundamente, al margen de que se considere normal. El médico descubrirá que las preguntas últimas que lo apremian —igual que a sus pacientes— no se pueden responder mediante un tratamiento, que buscar la respuesta en otros es infantil y lo mantiene infantil y que, si no hay respuesta, habrá que volver a reprimir la pregunta.

171 No voy a seguir por la serie de problemas que plantea la investigación de sí mismo, pues el gran desconocimiento actual del alma tiene como consecuencia que esta investigación no despierte mucho interés.

172 Prefiero subrayar que el desarrollo reciente de la psicología analítica conduce a la gran cuestión de los factores irracionales de la personalidad humana y sitúa en primer plano la personalidad del médico como factor curativo o como su contrario, lo cual vuelve necesaria la transformación del médico, la *autoeducación del educador*. De este modo, todo lo que en la historia de nuestra psicología ha sucedido objetivamente (la confesión, el esclarecimiento y la educación) se eleva al nivel del sujeto; en otras palabras, lo que le ha sucedido al paciente tiene que sucederle al

médico para que su personalidad no influya desfavorablemente sobre el paciente. El médico no puede intentar escaparse a su propia dificultad tratando las dificultades de los otros como si él mismo no tuviera problemas.

173 Así como hace años la escuela freudiana se encontró de repente, gracias al descubrimiento fundamental del lado oscuro inconsciente, en la situación de tener que abordar hasta cuestiones de psicología de la religión, el giro más reciente convierte la actitud ética del médico en un problema inevitable. La autocrítica y la autoinvestigación que esta cuestión lleva aparejadas harán necesaria una concepción del alma completamente diferente de la anterior, meramente biológica, pues el alma del hombre no es sólo un objeto de la Medicina entendida como ciencia natural, no es sólo el enfermo, sino también el médico, no es sólo el objeto, sino también el sujeto, no es sólo una función cerebral, sino la condición absoluta de nuestro estado consciente.

174 Lo que antes era un método de tratamiento médico se convierte aquí en un método de autoeducación, y de este modo el horizonte de nuestra psicología se amplía de repente más allá de lo que podíamos esperar. Lo decisivo ya no es el título de doctor en Medicina, sino la calidad humana. Este giro es significativo, pues pone todo el instrumental del arte de curar el alma —que se ha desarrollado, refinado y sistematizado en el ejercicio constante con el enfermo— al servicio de la autoeducación, del autoperfeccionamiento, con lo cual la psicología analítica rompe las cadenas que hasta ahora la habían atado a la consulta del médico. La psicología analítica va más allá de sí misma y rellena ese gran hueco que hasta ahora era la desventaja anímica de las culturas occidentales frente a las culturas orientales. Nosotros sólo conocíamos el sometimiento y la doma del alma y de sus funciones, no su desarrollo metódico. Nuestra cultura todavía es joven, y las culturas jóvenes precisan de todas las artes de los domadores de fieras para dominar lo bárbaro y salvaje. Pero en un nivel cultural superior el desarrollo puede y debe sustituir a la coacción. Para eso hace falta un camino, un método, que hasta ahora no teníamos. Pienso que los conocimientos y las experiencias de la psicología analítica podrían proporcionarnos al menos las bases para ello, pues desde el instante en que una psicología originalmente médica toma como objeto al propio médico deja de ser un simple método de tratamiento para enfermos. Ahora trata a personas sanas, o al menos a personas que creen moralmente tener salud mental, por lo que su enfermedad puede ser a lo sumo una dolen-

cia que atormenta a todos. Por eso esta psicología quiere ser un patrimonio común, y en una medida mayor que los niveles precedentes, cada uno de los cuales es portador de una verdad general. Pero entre esta pretensión y la realidad actual hay un abismo sobre el que no se tiende ningún puente. Todavía hay que construir ese puente piedra a piedra.

VII

PSICOTERAPIA Y COSMOVISIÓN*

175 La psicoterapia ha surgido de unos métodos tan prácticos e improvisados que durante mucho tiempo le ha resultado difícil reflexionar sobre sus propios fundamentos intelectuales. Así como la psicología empírica se apoyó primero en conceptos físicos y luego en conceptos fisiológicos, y sólo titubeando se atrevió a acercarse a los fenómenos complejos, su campo de trabajo propio, la psicoterapia era al principio un método auxiliar, y sólo poco a poco se ha liberado del mundo de representaciones médico-terapéuticas y ha comprendido que no tiene que ver sólo con presupuestos fisiológicos, sino ante todo con presupuestos psíquicos. Con otras palabras, la psicoterapia se vio obligada a elaborar planteamientos psicológicos que pronto superaron el marco de la psicología experimental existente, con sus constataciones elementales. Debido a las exigencias de la terapia, hechos de gran complejidad entraron en el campo visual de esta ciencia todavía joven, cuyos representantes carecían a menudo del instrumental necesario para afrontar los problemas que iban surgiendo. No sorprende, pues, que la discusión dentro de la psicología violentada, por decirlo así, por las experiencias terapéuticas presentara al principio una desconcertante pluralidad de ideas, teorías y puntos de vista. Es muy normal que el observador exterior tuviera la impresión de una confusión lingüística babélica. Esta confusión

* Conferencia inaugural del Congreso de Psicología celebrado en septiembre de 1942; publicada por primera vez en la revista *Schweizerische Zeitschrift für Psychologie*, 1943, vol. I/3, y posteriormente en el libro *Reflexiones sobre la historia actual*, 1946, cap. 4.

era inevitable, pues tarde o temprano tenía que quedar claro que no se puede tratar la psique sin tocar el conjunto, lo último y profundo, igual que no se puede tratar el cuerpo enfermo sin tomar en cuenta el conjunto y sus funciones, y mucho menos sin tomar en cuenta a la persona enferma, cosa que también la Medicina moderna subraya de vez en cuando por boca de alguno de sus representantes.

176 Cuanto más «psíquico» es un estado, tanto más complejo es y tanto más se refiere al conjunto. Sin duda, los fenómenos psíquicos elementales están relacionados estrechamente con procesos corporales fisiológicos, y el factor *fisiológico* es al menos *uno* de los polos del cosmos psíquico. Aunque los procesos impulsivos y afectivos y toda la sintomatología neurótica que surge de su trastorno tengan claramente una base fisiológica, el factor trastornador demuestra que tiene el poder de convertir el orden fisiológico en desorden. Si el trastorno consiste en una represión, el factor trastornador (lo represor) pertenece a un orden psíquico «superior». No es algo elemental, condicionado fisiológicamente, sino que suele ser, como muestra la experiencia, una condición complejísima, como por ejemplo ideas racionales, éticas, estéticas, religiosas o tradicionales, para la que la ciencia no puede presentar una base fisiológica. Esta esfera de dominantes complejísimas forma el otro polo de la psique. Como muestra la experiencia, este polo tiene una energía que en determinadas circunstancias puede llegar a ser muy superior a la de la psique condicionada fisiológicamente.

177 Ya los primeros avances de la psicoterapia en el campo de la psicología condujeron a la colisión con la *problemática de los opuestos*, tan propia de la psique. En efecto, la estructura de la psique es tan contradictoria o contrapuntística que no hay una sola constatación psicológica o una sola proposición psicológica general de la que no haya que afirmar en seguida su contrario.

178 La problemática de los opuestos se revela la palestra más apropiada e ideal para las teorías más contradictorias, y en especial para prejuicios cosmovisivos irrealizados parcial o completamente. Con este desarrollo, la psicoterapia ha removido un avispero de primera clase. Tomemos como ejemplo el caso «sencillo» de la represión de un impulso. Si se suprime la represión, el impulso queda liberado. Una vez que el impulso es libre, quiere vivir y actuar a su manera. Pero esto vuelve penosa la situación, a veces demasiado penosa. Por tanto, habría que modificar el impulso o, como se suele decir, habría que «sublimarlo». Nadie sabe

muy bien cómo podría suceder esto sin una nueva represión. La simple palabra «podría» demuestra la impotencia del terapeuta y al mismo tiempo es la confesión de que ya no sabe qué hacer. Apelar a la razón estaría muy bien si el ser humano fuera por naturaleza un animal racional; pero no lo es, sino que es al menos igualmente irracional. De ahí que a menudo la razón no baste para modificar el impulso hasta que se integre en el orden racional. Los conflictos morales, éticos, filosóficos y religiosos que salen a la luz en este lugar del problema son inimaginables; la práctica supera a la fantasía. Todo psicoterapeuta riguroso y veraz lo sabe por experiencia, pero no lo dice. Toda la problemática de nuestra época, todas las cuestiones filosóficas y religiosas de nuestros días se revuelven en un caso de este tipo; y si el psicoterapeuta o el paciente no abandonan a tiempo, tanto uno como otro son arrastrados. Se ven forzados así a discutir sobre su propia cosmovisión y sobre la del otro. Ciertamente, hay respuestas y soluciones violentas, pero en principio y a la larga no son ni recomendables ni satisfactorias. Nunca se ha cortado un nudo gordiano a la larga; el nudo gordiano tiene la desagradable propiedad de volverse a atar.

179 Discutir sobre la cosmovisión es una tarea que la psicoterapia se plantea inevitablemente, si bien no todos los pacientes llegan hasta los principios. Hay que responder de alguna manera a la cuestión de los patrones con los que medir y de los criterios éticos que han de dirigir nuestra actuación, pues el paciente puede pedir explicaciones sobre nuestros juicios y nuestras decisiones. No todos los pacientes se dejan condenar a una inferioridad infantil porque les neguemos explicaciones, al margen de que con ese error terapéutico cortaríamos la rama en que nos hemos sentado. Así pues, el arte de la psicoterapia exige que el terapeuta posea una convicción precisable, creíble y defendible que haya demostrado su utilidad al suprimir o impedir el surgimiento de disociaciones neuróticas en el propio terapeuta. La posesión de una neurosis desmiente al terapeuta. Pues un terapeuta no puede llevar a un paciente más allá de lo que él mismo es. Por el contrario, la posesión de complejos no significa en sí misma una neurosis, pues normalmente los complejos son puntos llamativos de la vida psíquica cuyo dolor no demuestra un trastorno patológico. Sufrir no es una enfermedad, sino el polo contrario normal de la felicidad. Un complejo sólo se vuelve patológico cuando una persona dice que no lo tiene.

180 Siendo un fenómeno de gran complejidad, la cosmovisión es

el polo contrario de la psique fisiológicamente condicionada, y en tanto que dominante psíquica suprema decide ineludiblemente sobre su destino. La cosmovisión dirige la vida del terapeuta y forma el espíritu de su terapia. Como aun en los casos de mayor objetividad la cosmovisión es un fenómeno subjetivo, puede hacerse trizas en la verdad del paciente, y tal vez suceda así muchas veces, pero se restablecerá rejuvenecida. Pues la convicción se convierte fácilmente en seguridad en sí mismo, y de este modo en rigidez, que no es lo que la vida quiere. Una convicción firme se demuestra en su blandura y flexibilidad, y como toda verdad elevada prospera muy bien sobre sus errores admitidos.

181 Apenas puedo ocultar que los psicoterapeutas deberíamos ser propiamente filósofos o médicos filosóficos, o incluso que ya lo somos sin querer reconocerlo, pues hay una diferencia demasiado grande entre lo que nosotros hacemos y lo que en las universidades se enseña como filosofía. También se le podría llamar «religión *in statu nascendi*», pues en las inmediaciones de la gran confusión de lo vivo primigenio todavía no hay una división que permita ver una diferencia entre la filosofía y la religión. Y el trabajo continuo de la situación psicoterapéutica, con sus impresiones que perturban el mundo de los afectos, no nos deja tiempo libre para llevar a cabo de manera sistemática la selección y la abstracción. De ahí que no podamos ofrecer ni a la Facultad de Filosofía ni a la Facultad de Teología una exposición clara de los axiomas tomados de la vida.

182 Nuestros pacientes sufren por la esclavitud de la neurosis, son prisioneros de lo inconsciente; y cuando intentamos adentrarnos con conocimiento en esa esfera de las fuerzas inconscientes, tenemos que defendernos de las mismas influencias a las que nuestros pacientes han sucumbido. Como los médicos que tratan enfermedades epidémicas, nos exponemos a las fuerzas que amenazan a la consciencia y tenemos que esforzarnos al máximo para salvar del abrazo de lo inconsciente no sólo nuestra humanidad, sino también la del enfermo. Una autolimitación sabia no llega a ser un tratado de filosofía, y una oración en peligro de muerte no llega a ser un tratado de teología. Pero ambas son emanaciones de una actitud religioso-filosófica adecuada al dinamismo de la vida más inmediata.

183 La dominante suprema siempre es de naturaleza religioso-filosófica. En sí, es un hecho muy primitivo, por lo que su despliegue más rico lo podemos observar en lo primitivo. Cada dificultad, cada peligro o cada fase crítica de la vida permite conocer

sin más la aparición de esta dominante, que es la reacción más natural frente a todas las situaciones cargadas de afectos. Pero es tan oscura como la semiconsciencia del estado afectivo que la provoca. Por eso, es muy natural que los trastornos afectivos de los pacientes despierten en el terapeuta los factores religioso-filosóficos que les corresponden. A menudo, volver conscientes esos contenidos primitivos le resulta al médico penoso y repelente, por lo que podemos comprender que prefiera buscar apoyo en la filosofía o en la religión, que llegan desde fuera a su consciencia. Esta solución no me parece ilegítima, pues de este modo se obtiene una oportunidad de integrar al paciente en una organización existente en el mundo exterior y que le promete protección. Esta solución es muy natural, pues siempre y en todas partes ha habido clanes totémicos, comunidades de culto y religiones, cuyo objetivo es dar una forma ordenada al caótico mundo de los impulsos.

184 La situación se vuelve difícil cuando la naturaleza del paciente se opone a la solución colectiva. En este caso se plantea la cuestión de si el terapeuta está dispuesto a permitir que su convicción se haga trizas en la verdad del paciente. Si quiere seguir tratándolo, tendrá *volens nolens* que irse con él a buscar, sin presupuestos, los pensamientos religioso-filosóficos que correspondan a los estados emocionales. Estos pensamientos se presentan en forma arquetípica, recién salidos de ese suelo materno del que han surgido todos los sistemas religiosos y filosóficos. Pero si el terapeuta no está dispuesto a poner en cuestión su propia convicción por el bien del paciente, tendremos razones para dudar de la firmeza de su actitud fundamental. Tal vez el terapeuta no pueda ceder por culpa de su seguridad en sí mismo, que amenaza con volverlo rígido. En todo caso, la elasticidad psíquica tiene límites diferentes en cada individuo y en cada colectivo, y a veces esos límites son tan estrechos que un poco de rigidez acaba con la capacidad de actuar. *Ultra posse nemo obligatur* [«Nadie está obligado a hacer más de lo que es capaz»].

185 El impulso no es algo aislado ni puede ser aislado en la práctica. Siempre lleva consigo contenidos arquetípicos de aspecto espiritual mediante los cuales se fundamenta a sí mismo y a la vez se limita a sí mismo. Con otras palabras, el impulso se empareja constante e inevitablemente con algo así como una cosmovisión, por arcaica, oscura y sombría que sea. El impulso nos da que pensar; y si no pensamos voluntariamente sobre esto, surge un pensamiento obsesivo, pues los dos polos del alma, fisiológico y

espiritual, están enlazados de manera inseparable. Por eso no hay una liberación unilateral de los impulsos, y el espíritu que se desprenda de la esfera de los impulsos estará condenado a girar en el vacío. Pero tampoco hay que imaginarse que la conexión del espíritu con la esfera de los impulsos sea necesariamente armoniosa. Al contrario, es conflictiva y causa dolor. Por eso, la meta más distinguida de la psicoterapia no es trasladar al paciente a un estado imposible de felicidad, sino posibilitarle la solidez y la paciencia filosófica para soportar el dolor. La totalidad y el cumplimiento de la vida exigen un equilibrio de sufrimiento y alegría. Pero como el sufrimiento es positivamente desagradable, todos preferimos, naturalmente, no calcular para cuánto miedo y dolor está creado el ser humano. Por eso siempre se habla tranquilizadoramente de la mejora y de la mayor felicidad posible, sin tener en cuenta que también la felicidad está envenenada si la medida del sufrimiento no se ha colmado. A menudo, tras la neurosis se oculta todo el sufrimiento natural y necesario que no se está dispuesto a soportar. Esto se ve con la mayor claridad en los dolores histéricos, que en el proceso curativo son relevados por el dolor anímico correspondiente que se quería evitar.

186 Las doctrinas cristianas del pecado original y del sentido y el valor del sufrimiento tienen, por tanto, un significado terapéutico eminente y son indudablemente mucho más adecuadas para el hombre occidental que el fatalismo islámico. También la fe en la inmortalidad le da a la vida ese fluir constante hacia el futuro que la vida necesita para evitar estancamientos y regresiones. Aunque se suela emplear la palabra «doctrina» para referirse a estas ideas, importantísimas desde el punto de vista psicológico, sería un grave error suponer que se trata de teorías arbitrarias, intelectuales. Desde el punto de vista psicológico, se trata más bien de experiencias sentimentales de naturaleza indiscutible. Si me puedo permitir una comparación banal, cuando me siento bien y contento nadie me puede demostrar que no es así. Contra el sentimiento experimentado rebotan los argumentos lógicos. Hay un hecho sentimental del pecado original, del sentido del sufrimiento y de la inmortalidad. Experimentarlo es un carisma que ningún arte humano puede conquistar por la fuerza. Sólo una entrega sin reservas puede alcanzar esa meta.

187 Pero no todo el mundo es capaz de esta entrega. No hay un «debería», pues en el esfuerzo de la voluntad hay inevitablemente un énfasis tan fuerte en el *yo quiero* que se alcanza lo contrario de la entrega. Los Titanes no consiguieron asaltar el Olimpo, y mu-

cho menos un cristiano el cielo. Así que las experiencias más curativas y más necesarias para el alma son difíciles de alcanzar, pues exigen algo extraordinario al hombre ordinario.

188 Como se sabe, en el trabajo práctico con el paciente esto extraordinario se presenta como una irrupción de contenidos arquetípicos para cuya asimilación no basta con echar mano de las ideas filosóficas o religiosas disponibles, pues éstas no encajan con el simbolismo arcaico de estos materiales. Por eso, nos vemos obligados a recurrir al material de las cosmovisiones anteriores y exteriores al cristianismo, pues la humanidad no es una prerrogativa de Occidente y la raza blanca no es una especie del *homo sapiens* privilegiada por Dios. Por lo demás, no podemos hacer justicia a ciertos fenómenos colectivos contemporáneos si no nos remontamos a los presupuestos precristianos correspondientes.

189 De esto parecen haber sabido algo los médicos medievales, pues cultivaban una filosofía cuyas raíces proceden de la esfera precristiana y que corresponde exactamente a las experiencias que hoy hacemos con nuestros pacientes. Estos médicos conocían, junto a la luz de la revelación sagrada, una *lumen naturae* que es una segunda fuente independiente de iluminación a la que el médico puede recurrir cuando por alguna razón la verdad de la Iglesia le resulta ineficiente a él mismo o al enfermo.

190 Son razones esencialmente prácticas y no caprichos lo que me ha movido a llevar a cabo investigaciones históricas. Nuestra Medicina moderna y la psicología y la filosofía académicas no le proporcionan al médico ni la formación necesaria ni los medios necesarios para afrontar de una manera eficaz y comprensiva las exigencias, a menudo muy apremiantes, de la práctica de la psicoterapia. De ahí que nos veamos obligados, sin miedo a la insuficiencia de nuestro diletantismo histórico, a ir a la escuela de los filósofos médicos de un pasado remoto, en el cual el cuerpo y el alma todavía no estaban separados en facultades universitarias diferentes. Aunque somos los especialistas por excelencia, nuestro ámbito especial nos obliga curiosamente a ser universales, a superar la especialización para que la totalidad de cuerpo y alma no sea una idea vacía. Una vez que nos hemos propuesto tratar el alma, no podemos cerrar los ojos ante el hecho de que la neurosis no es algo aparte, sino la psique trastornada por una enfermedad. El descubrimiento estremecedor de Freud fue que la neurosis no es un síntoma, sino un funcionamiento erróneo que afecta a toda el alma. Lo importante ya no es la neurosis, sino *quién* tiene la

neurosis. Es al ser humano a quien tenemos que estudiar, y es al ser humano a quien tenemos que hacer justicia.

191 Este congreso que celebramos hoy demuestra que nuestra psicoterapia ha comprendido su meta, que es tomar en cuenta por igual el factor fisiológico y el factor espiritual. Proviniendo de la ciencia natural, nuestra psicoterapia traslada su método empírico objetivo a la fenomenología del espíritu. Aunque se quede en un intento, este paso tiene un significado enorme.

VIII

MEDICINA Y PSICOTERAPIA*

192 Cuando hablo ante un auditorio integrado por médicos, siempre me resulta difícil superar las diferencias respecto a la concepción de la patología hay entre la Medicina general y la psicoterapia. Estas diferencias son la fuente de numerosos malentendidos, por lo que me gustaría exponer en esta breve intervención algunas ideas que tal vez puedan iluminar la relación particular que la psicoterapia guarda con la Medicina. Como se sabe, cuando hay diferencias no sirven de nada los intentos bienintencionados de subrayar lo común. Pero el psicoterapeuta está interesadísimo en no perder su origen médico, pues la peculiaridad de su experiencia le impone una manera de pensar y unos intereses que en la Medicina de hoy ya no, o tal vez mejor dicho, todavía no tienen acogida. Ambos factores tienden a conducir al psicoterapeuta a campos de interés que parecen estar muy lejos de la Medicina y cuyo significado práctico suele ser difícil de explicar al no psicoterapeuta. Exponer la casuística y curas extrañamente exitosas le enseña poco al no psicoterapeuta o incluso lo engaña. A mí, por ejemplo, me gustaría conocer una neurosis que se pudiera exponer en una conferencia breve con cierta amplitud, por no hablar de todas las peripecias de la terapia.

193 Permítanme que les exponga con brevedad los tres pasos del procedimiento médico (*anamnesis*, *diagnóstico* y *terapia*) desde el

* Conferencia dictada en la Academia Suiza de las Ciencias Médicas, Zúrich, mayo de 1945, y publicada en *Bulletin der Schweizerischen Akademie der medizinischen Wissenschaften*, vol. I/5, pp. 315-325.

punto de vista de la psicoterapia. El material de enfermos que presupongo son puras psiconeurosis.

194 La anamnesis es acometida en principio del modo habitual en la Medicina general y, en especial, en la psiquiatría, es decir, se intenta recopilar un material de hechos históricos lo más fiable posible. Pero el psicoterapeuta no se da por satisfecho con estos hechos. El psicoterapeuta sabe no sólo que la declaración de los testigos tiene deficiencias, sino también que declarar sobre uno mismo tiene sus propias fuentes de error: un paciente puede arreglárselas, a sabiendas o sin darse cuenta, para poner en primer plano hechos que parecen creíbles, pero que pueden confundir sobre la patogénesis. Todo el entorno del paciente puede verse incluido en sentido positivo o negativo en este sistema de exposición, como si hubiera un pacto inconsciente al respecto. En todo caso, el psicoterapeuta tiene que estar preparado para que el paciente no le diga lo más importante. Por tanto, se esforzará en plantear preguntas sobre cosas que no parecen tener nada que ver con la enfermedad presente. Para eso, el psicoterapeuta necesitará no sólo sus conocimientos de especialista, sino también sus intuiciones y sus ocurrencias; y cuanto más amplia sea su red de preguntas, antes conseguirá atrapar la compleja naturaleza del caso. Pues si hay una enfermedad ilocalizable, esa enfermedad es la psiconeurosis porque surge del conjunto de la persona. Al menos, el psiquiatra puede «consolarse» con enfermedades cerebrales; pero el psicoterapeuta no puede aunque en privado crea en ese axioma, pues el caso que tiene ante sí exige un tratamiento psíquico riguroso de su trastorno que no tiene nada que ver con síntomas cerebrales. Al contrario, cuanto más se deje impresionar el psicoterapeuta por la herencia presente y por la posibilidad de complicaciones psicóticas, tanto más paralizado estará en su acción terapéutica. Por tanto, el psicoterapeuta tendrá *volens nolens* que pasar por alto hechos tan importantes como la carga hereditaria, la presencia de síntomas esquizofrénicos, etc., aunque a veces estas cosas peligrosas le sean presentadas con un énfasis particular. De ahí que su valoración de los datos de la anamnesis pueda ser muy diferente de una valoración puramente médica.

195 El presupuesto general de la Medicina es que la exploración del paciente ha de conducir al diagnóstico de su enfermedad, en lo posible, y que al establecer el diagnóstico se ha tomado una decisión esencial de cara al pronóstico y a la terapia. La psicoterapia es una excepción llamativa de esta regla: el diagnóstico es en ella un asunto completamente irrelevante, pues con él no se

gana nada de cara al pronóstico y la terapia, salvo dar un nombre más o menos afortunado a un estado neurótico. En claro contraste con el resto de la medicina, en el que un diagnóstico determinado puede llegar a tener como consecuencia cuasi lógica una terapia específica y un pronóstico relativamente seguro, el diagnóstico de una psiconeurosis significa a lo sumo que conviene llevar a cabo una terapia psicológica. Por cuanto respecta al pronóstico, es independiente del diagnóstico en un grado muy alto. No voy a ocultarles que la clasificación de las neurosis es un asunto muy insatisfactorio, razón por la cual muy pocas veces un diagnóstico específico significa algo real. En general basta el diagnóstico «psiconeurosis», que significa simplemente que el trastorno no es orgánico. Con el paso de los años me he acostumbrado a prescindir del diagnóstico específico de la neurosis, por lo que en varias ocasiones me he encontrado en apuros cuando personas que idolatran las palabras me han pedido un diagnóstico específico. Los compuestos grecolatinos necesarios para eso siguen teniendo un considerable valor de mercado, por lo que a veces son indispensables.

196 El diagnóstico grandilocuente de la neurosis *secundum ordinem* es una fachada, no el diagnóstico real del psicoterapeuta. El psicoterapeuta hace una constatación a la que se podría denominar «diagnóstico», pero no es de carácter médico, sino psicológico. Tampoco está destinada a ser comunicada, sino que el tacto y el éxito de la terapia posterior obligan por lo general a ocultarla. Estas constataciones son conocimientos que marcan la dirección a la terapia. Son muy difíciles de reproducir en una terminología latina que suene científica; por el contrario, hay expresiones del lenguaje coloquial que designan muy bien los hechos esenciales para el psicoterapeuta. No se trata de síntomas clínicos, sino de síntomas psicológicos. Que alguien padezca histeria, neurosis de ansiedad o fobia significa poco frente a la constatación, mucho más importante, de que ese paciente es, por ejemplo, un «hijo de papá». Pues este diagnóstico dice algo fundamental sobre el contenido de la neurosis y sobre las dificultades que cabe esperar durante el tratamiento. De ahí que en la psicoterapia el diagnóstico se base mucho menos en los síntomas clínicos que en los contenidos de los complejos. El diagnóstico psicológico busca diagnósticos de complejos y, por tanto, la formulación de hechos que el cuadro clínico oculta más que expone. La auténtica noxa hay que verla en el complejo, el cual representa una magnitud psíquica relativamente autónoma. El complejo demuestra su autonomía no integrándose en la jerarquía de la consciencia, o bien

oponiendo una resistencia victoriosa a la voluntad. Este hecho, fácil de comprobar experimentalmente, explica por qué desde tiempos muy remotos se ha pensado que las psiconeurosis y las psicosis son *posesiones*, pues al observador ingenuo se le impone la impresión de que el complejo es algo así como un gobierno paralelo al yo.

197 El contenido de una neurosis no se puede averiguar mediante una o varias exploraciones, sino que se manifestará en el curso del tratamiento. Surge de este modo la paradoja de que, por decirlo así, sólo al final del tratamiento queda claro el diagnóstico psicológico real. Mientras que en la Medicina general es deseable un diagnóstico seguro, para el psicoterapeuta es mejor saber lo menos posible de un diagnóstico específico. Basta con que esté seguro del diagnóstico diferencial entre lo orgánico y lo psíquico y que sepa qué es una melancolía genuina. Cuanto menos sepa de antemano el psicoterapeuta, mejores perspectivas tiene el tratamiento. Nada es más deletéreo que el rutinario «ya entiendo».

198 Hemos establecido que la anamnesis le resulta extremadamente sospechosa al psicoterapeuta. El diagnóstico clínico le parece casi insignificante para sus necesidades. Al fin y al cabo, en la terapia se dan unas diferencias enormes con las ideas vigentes en general en la Medicina. Hay una serie de enfermedades corporales en las que el diagnóstico establece las pautas de una terapia específica. No se puede tratar una enfermedad de cualquier manera. Para las psiconeurosis sólo vale el principio de que su tratamiento tiene que ser psíquico. Pero el tratamiento psíquico tiene un sinnúmero de métodos, reglas, prescripciones, teorías y doctrinas, y lo curioso es que siempre hay un procedimiento terapéutico que puede tener éxito con alguna neurosis. Por eso, las diversas doctrinas en el campo de la psicoterapia, de las que tanto se habla, no son tan importantes. Si un psicoterapeuta quiere conseguir algo, tocará, consciente o inconscientemente, sea cual fuere su teoría, todos los registros que no figuran en su teoría. Alguna vez recurrirá a la sugestión aunque esté completamente en contra de ella. No hay manera de eludir los puntos de vista freudiano, adleriano, etc. Cada psicoterapeuta no tiene simplemente su método: *él mismo es su método.* «Ars totum requirit hominem» [«Este arte requiere al hombre completo»], dice un viejo maestro. El gran factor curativo de la psicoterapia es la personalidad del médico, que no está dada *a priori*, sino que representa una gran prestación, no un esquema doctrinario. Las teorías son inevitables, pero no pasan de ser herramientas. Cuando hacemos de una teoría un dogma, estamos intentando ahogar una duda interior.

Hacen falta muchos puntos de vista teóricos para crear una imagen aproximada de la diversidad anímica. Por eso, es completamente absurdo reprochar a la psicoterapia que ni siquiera sea capaz de alcanzar el consenso sobre sus propias teorías. El consenso sólo podría significar unilateralidad y empobrecimiento. No se puede encerrar a la psique en una teoría, como tampoco al mundo. Las teorías no son artículos de fe, sino, en el mejor de los casos, instrumentos del conocimiento y de la terapia; de lo contrario, no sirven para nada.

199 La psicoterapia se puede practicar de todas las maneras posibles, desde el psicoanálisis o algo similar hasta la hipnosis, bajando hasta las cataplasmas de miel y los excrementos de murciélago. Con todas estas cosas se pueden obtener algunos éxitos. Eso parece al menos si lo observamos superficialmente. Pero si lo examinamos con más rigor, comprendemos que el remedio tal vez absurdo fue correcto no para esta *neurosis*, sino para esta *persona*, mientras que para otra persona habría sido un desastre. Sin duda, también la Medicina general sabe que no hay enfermedades, sino personas enfermas, pero sobre todo la psicoterapia sabe, o debería saberlo desde hace mucho tiempo, que su objeto no es la ficción de la neurosis, sino la totalidad trastornada de una persona. Sin duda, también la psicoterapia ha intentado tratar la llamada «neurosis» como una úlcera, para cuyo tratamiento es completamente irrelevante si la paciente es la hija mimada de su padre o si es católica, protestante u otra cosa, si está casada con un joven o con un hombre mayor, etc. También la psicoterapia empezó combatiendo los síntomas, como el resto de la Medicina. Pese a su innegable juventud como método científico, la psicoterapia es tan antigua como el arte de curar y siempre ha ocupado, consciente o inconscientemente, al menos la mitad del campo de la Medicina. Pero sus progresos reales los ha hecho en los últimos cincuenta años, y debido a la necesaria especialización se ha retirado al pequeño ámbito de las psiconeurosis. Aquí ha comprendido de una manera relativamente rápida que combatir los síntomas o, como se dice ahora, analizar los síntomas sólo es la mitad de la cuestión, ya que lo fundamental es tratar al hombre psíquico en su totalidad.

200 ¿Y qué es eso del «hombre psíquico en su totalidad»?

201 La Medicina general se ocupa sobre todo del fenómeno «hombre» desde el punto de vista anatómico-fisiológico, y sólo en una medida modesta del ser humano desde el punto de vista psíquico. Esto último es justamente el objeto de la psicoterapia. Cuando dirigimos nuestra mirada a la psique desde el punto de vista de las

ciencias de la naturaleza, la psique se nos presenta como un factor biológico más. En el caso del ser humano se suele identificar este factor con la consciencia, tal como venía sucediendo desde el punto de vista de las ciencias del espíritu. Me adhiero por completo a la tesis de que el alma es un factor biológico, pero al mismo tiempo indico que la psique, en este caso, la consciencia, ocupa una posición excepcional entre los factores biológicos. Pues sin la consciencia nadie se enteraría de que el mundo existe, y sin la psique no habría ninguna posibilidad de conocer, ya que el objeto tiene que atravesar un intrincado proceso de transformaciones fisiológicas y psíquicas para acabar convirtiéndose en una imagen psíquica. Esta imagen es el objeto inmediato del conocimiento. La existencia del mundo tiene dos condiciones: su ser y su ser-conocido.

202 Que la psique sea entendida como un epifenómeno del cuerpo vivo o como un *ens per se* es poco relevante para la psicología, pues la psique se sabe y se comporta como algo que existe, ya que posee una fenomenología propia que no se puede sustituir por otra cosa. La psique muestra así que es un factor biológico que se puede describir fenomenológicamente como cualquier otro objeto de la ciencia natural. Los comienzos de la fenomenología psíquica se encuentran, por una parte, en la psicofisiología y en la psicología experimental y, por otra, en las patografías y en los métodos diagnósticos de la psicopatología, como el experimento de asociación y las imágenes irracionales de Rorschach. Pero la gran enseñanza la imparten las manifestaciones de la vida anímica, las ciencias del espíritu, las ideas y los movimientos religiosos y políticos, las artes, etc.

203 Así pues, el «hombre psíquico en su totalidad» por el que hemos preguntado antes es nada menos que un mundo, es decir, un microcosmos, como ya se vio en la Antigüedad, aunque sin llegar a explicarlo correctamente. La psique refleja el Ser y lo conoce, y todo opera en ella.

204 Para conocer realmente todo esto, tenemos que ampliar considerablemente nuestro viejo concepto de psique. Nuestra identificación de psique y consciencia no resiste la crítica de la experiencia. Esto ya lo intuyó claramente el filósofo médico C. G. Carus, el primero en establecer una filosofía de lo inconsciente. Hoy Carus habría sido sin duda un psicoterapeuta. Pero en su época el alma todavía era propiedad, custodiada temerosamente, de la Facultad de Filosofía, por lo que todavía no podía ser estudiada en el marco de la Medicina, aunque los médicos románticos acometieron a este respecto todo tipo de intentos poco orto-

doxos. Recuerdo sobre todo a Justinus Kerner. Ha quedado reservado al pasado más reciente llenar los huecos de los procesos conscientes mediante procesos hipotéticos, inconscientes. La presencia de una psique inconsciente es tan verosímil como la existencia de un planeta todavía no descubierto a la que se llega a partir de las irregularidades de la órbita de un planeta conocido. Por desgracia, nos falta el telescopio que nos saque de dudas. Con la introducción del concepto de lo inconsciente se amplió el concepto de alma a la fórmula «psique = consciencia de yo + inconsciente».

205 Al principio, lo inconsciente fue entendido en sentido personalista, es decir, sus contenidos procedían exclusivamente de la esfera de la consciencia del yo y se habían vuelto inconscientes secundariamente mediante represión. Más adelante, Freud admitió la existencia de restos arcaicos en lo inconsciente, los cuales tenían el significado de atavismos anatómicos. De este modo aún se estaba muy lejos de una concepción satisfactoria de lo inconsciente. Había que descubrir aún ciertas cosas que propiamente estaban al alcance de la mano: en primer lugar, que en los niños la consciencia surge en el curso de unos años a partir de lo inconsciente; en segundo lugar, que la consciencia sólo es un estado temporal que se basa en una condición fisiológica óptima y que es interrumpido regularmente por fases de inconsciencia, es decir, de sueño; en tercer lugar, que a la psique inconsciente no le corresponde sólo una vida más larga, sino también la continuidad de la existencia. La conclusión esencial que se desprende de aquí es que la auténtica psique es lo inconsciente, mientras que la consciencia del yo sólo es un epifenómeno temporal.

206 Los antiguos atribuyeron al ser humano psicofísico el carácter de microcosmos. Atribuírselo a la consciencia de yo significaría para ésta una sobrevaloración desmedida. Pero la cosa cambia con lo inconsciente. Pues, por definición y efectivamente, lo inconsciente no se puede circunscribir. Por tanto, hay que considerarlo ilimitado, tanto a pequeña como a gran escala. Que lo denominemos «microcosmos» depende únicamente de la cuestión de si se puede encontrar en lo inconsciente partes del mundo que van más allá de la experiencia individual, es decir, ciertas constantes que no se han adquirido individualmente, sino que están presentes *a priori*. Estas cosas se conocen desde hace mucho tiempo gracias a la teoría de los instintos y a las experiencias biológicas de la simbiosis insecto-planta. Pero en la psique nos tropezamos en seguida con el miedo a las «ideas heredadas». No se trata de eso, sino de modos de comportamiento y de funcionamiento *a*

priori, es decir, determinados prenatalmente. Pues cabe suponer que, al igual que en toda la Tierra el polluelo sale de la misma manera del huevo, también hay modos psíquicos de funcionamiento, es decir, ciertas maneras de pensar, de sentir y de imaginar que se encuentran en todos los lugares y en todos los tiempos, con independencia de la tradición. Una prueba general de la corrección de esta expectativa la tenemos en la difusión por doquier de mitologemas paralelos, las «ideas de los pueblos» de Bastian o ideas primigenias; y una prueba especial, en su regeneración autóctona en el alma de individuos en los que no ha tenido lugar la transmisión directa. El material empírico de estos casos está formado por sueños, fantasías, alucinaciones, etcétera.

207 Los mitologemas son esas «partes del mundo» antes mencionadas que están incluidas estructuralmente en la psique. Son esas constantes que se expresan de una manera relativamente idéntica en todos los lugares y en todos los tiempos.

208 Tal vez ustedes se pregunten con asombro qué tienen que ver todas estas reflexiones con la terapia. No es extraño que las neurosis estén relacionadas de alguna manera con los trastornos de los instintos. Ahora bien, la biología muestra que los instintos no son unos impulsos ciegos, espontáneos y aislados, sino que están conectados estrechamente con imágenes de situaciones típicas y no pueden ser desencadenados si las condiciones existentes no corresponden a la imagen *a priori* de la situación. Los contenidos colectivos que se manifiestan en los mitologemas son precisamente esas imágenes de situación, las cuales están conectadas estrechamente con el desencadenamiento de los impulsos instintivos. De ahí que su conocimiento tenga gran importancia práctica para el psicoterapeuta.

209 Está claro que la investigación de estas imágenes y de sus propiedades conduce a campos que parecen estar lejísimos de la Medicina. He aquí la fortuna y el infortunio de la psicología empírica: su lugar se encuentra en medio de todas las Facultades, lo cual se debe a que el alma humana participa en todas las ciencias porque constituye al menos la mitad del presupuesto de la existencia de todas ellas.

210 Mi exposición tal vez haya puesto de manifiesto que todo lo que la psicoterapia tiene en común con la sintomatología clínica, es decir, con las constataciones médicas, no es irrelevante, pero sí secundario, pues el cuadro clínico es provisional. Lo esencial es la imagen psicológica, que se descubrirá en el curso del tratamiento tras el velo de los síntomas patológicos. Para aproximarse a la esencia de lo psíquico no bastan las representaciones de la esfera

médica. Pero como la psicoterapia forma parte del arte de curar, no debería escaparse de las manos del médico y, por tanto, debería ser enseñada en las Facultades de Medicina; de ahí que la psicoterapia se vea forzada a tomar prestadas muchas cosas de otras ciencias, algo que otras disciplinas médicas llevan haciendo mucho tiempo. Pero mientras que la Medicina general se puede limitar a préstamos de las ciencias naturales, la psicoterapia necesita también la ayuda de las ciencias del espíritu.

211 Para completar mi exposición de las diferencias entre la Medicina general y la psicoterapia, yo debería describir la fenomenología de esos procesos psíquicos que se producen durante el tratamiento y que no tienen igual en la Medicina. Pero esta empresa iría más allá del marco de mi conferencia, por lo que tengo que renunciar a ella. En todo caso, espero que lo poco que he podido decir arroje algo de luz sobre la relación de la psicoterapia con la Medicina.

IX

LA PSICOTERAPIA EN LA ACTUALIDAD*

212 Sería una tarea importante investigar en detalle la relación de la psicoterapia con la situación actual del espíritu europeo. No echaremos a nadie en cara que se asuste ante esta audacia, pues ¿quién garantiza que la imagen que uno se haga de la condición anímica y espiritual de Europa en la actualidad sea fiel y corresponda a la realidad? En tanto que participantes y contemporáneos de unos acontecimientos sin precedentes, ¿estamos en condiciones de formarnos un juicio sereno y ver con claridad en el indescriptible caos político y cosmovisivo de la Europa actual? ¿O tal vez deberíamos estrechar los límites de la psicoterapia circunscribiéndola a un modesto rincón para especialistas, a quienes daría igual que medio mundo se esté viniendo abajo? Me temo que esa modestia, aun siendo recomendable, no encajaría bien con la esencia de la psicoterapia, que es «tratamiento del alma». Al margen de la extensión que le demos, en el concepto «psicoterapia» hay una gran pretensión, pues el *alma* es el lugar de nacimiento de toda actuación, de todos los acontecimientos queridos por los seres humanos. Sería no sólo difícil, sino simplemente imposible, extraer un trocito del campo infinito del alma y declararlo parque privado de una «psicoterapia». Ciertamente, la Medicina se ha visto obligada a delimitar un campo especial, el de las neurosis y las psicosis, algo factible y posible para la meta práctica del tratamiento, pero la psicoterapia tiene que romper esta limitación artificial en

* Conferencia dictada durante la Asamblea de Psicoterapeutas Suizos en Zúrich, 1941, y publicada en la revista *Schweizerische Zeitschrift für Psychologie*, 1945, vol. IV/1, así como en el libro *Reflexiones sobre la historia actual*, 1946, cap. 3.

cuanto entienda su problemática no simplemente como técnica, sino también como ciencia. En sí misma, la ciencia no tiene límites, y no hay ninguna especialidad que pueda preciarse de una autarquía total. Llegada a sus límites, una especialidad tiene que pasar a los campos vecinos para poder pretender en serio ser una ciencia. Incluso una técnica tan especializada como el psicoanálisis de Freud no pudo evitar pasar ya en sus primeros tiempos a otros campos científicos, algunos muy lejanos. En efecto, es imposible tratar el alma y la personalidad humana en simples fragmentos. Los trastornos anímicos tal vez dejen más claro que las enfermedades corporales que el alma es un todo en el que cada parte depende de las demás. Con su neurosis, el enfermo no nos trae una especialidad, sino toda un alma y un fragmento del mundo al que esta alma está unida y sin el cual no la podríamos entender suficientemente. Por eso, la psicoterapia tal vez esté menos capacitada que cualquier otro campo especial para acurrucarse en el espacio sagrado de una especialidad que no tiene nada que ver con el mundo. Aunque intentemos concentrarnos en lo más personal de lo personal, nuestra terapia se basa en la pregunta ¿de qué mundo viene nuestro enfermo y a qué mundo tiene que adaptarse? El mundo es un hecho suprapersonal al que no puede hacer justicia una psicología esencialmente personalista. Ésta sólo funciona hasta donde llega lo que en el hombre es personal. Pero como el ser humano también es un fragmento del mundo, lleva en sí el mundo, es decir, lo suprapersonal y lo impersonal. De esto forma parte toda la base física y psíquica del individuo, un hecho con el que se encuentra. Sin duda, las personalidades de su padre y de su madre son el primer y, por lo que parece, único mundo del niño; si lo son durante demasiado tiempo, el hijo se encontrará en el camino más seguro a la neurosis, pues el mundo al que se ha de incorporar no es un mundo de padres y madres, sino un hecho suprapersonal. Ya con sus hermanos comienza la persona a desacostumbrarse de su relación infantil con sus padres. El hermano mayor no es un padre de verdad, y la hermana mayor no es una madre de verdad. Después, los cónyuges serán en principio extraños uno al otro, procederán de familias diferentes, con trasfondos históricos y sociales diversos. Por último, los hijos introducirán a sus padres en la función paterna y materna, una función que antes ellos, debido a su actitud infantil, sólo habían visto en otros, intentando asegurarse todas las ventajas de la función filial. Este curso enantiodrómico de cada vida más o menos normal obliga a cambiar la actitud desde el extremo del hijo hasta el extremo de los padres. Este cambio

exige el reconocimiento de hechos y valores objetivos de los que el niño se puede librar. La escuela le familiariza implacablemente con los conceptos de tiempo objetivo, deber, cumplimiento del deber y autoridad ajena, ame u odie el niño la escuela y al maestro. Y con la escuela y con el tiempo que avanza incontenible, las objetividades se van introduciendo una tras otra en la vida personal, sin preguntarse si son bienvenidas o si la persona tiene una opinión al respecto. Una cosa queda completamente clara: prolongar el mundo de los padres más allá del tiempo adecuado se paga muy caro. Fracasan todos los intentos de transferir el mundo infantil personal al mundo grande, y hasta la transferencia en el tratamiento de la neurosis es en el mejor de los casos un estadio intermedio que proporciona la ocasión de quitarse de encima las cáscaras que el individuo lleva pegadas desde su infancia y retirar de la realidad exterior la proyección de la *imago* de los padres. Esta operación es una de las tareas más difíciles de la psicoterapia moderna. Antes se pensaba con optimismo que las *imagines* de los padres se pueden disgregar y disolver mediante el análisis de sus contenidos. Pero en realidad no es así: las *imagines* de los padres se pueden separar del estado de proyección y retirarlas del mundo exterior, pero, como todas las adquisiciones de la primera infancia, se conservan con su frescura original. Al retirar la proyección vuelven al alma, donde se encuentra el origen de la mayoría de ellas[1].

213 Antes de explicar qué sucede cuando ya no se proyectan las *imagines* de los padres, vamos a dirigirnos a otro asunto, a la cuestión de si este problema planteado por la psicología moderna es una novedad, en el sentido de si los tiempos pasados, que no poseían nuestra psicología científica, lo conocieron y cómo se presentó este problema en el pasado.

214 Ya que los tiempos pasados no conocieron una psicoterapia como la nuestra, no podemos esperar encontrar en el pasado histórico formulaciones similares a las nuestras. Pero como el paso de hijo o hija a padre o madre ha estado presente siempre y en todas partes y ha sido sentido subjetivamente cada vez como más difícil, tenemos que suponer la existencia de uno o varios sistemas psicoterapéuticos generales que han facilitado al ser humano las transiciones difíciles. Ya en el nivel más primitivo encontramos ciertas medidas perentorias en todos los momentos de

1. Como se sabe, la *imago* de los padres está formada por la imagen adquirida personalmente de los padres personales y por el arquetipo de los padres, que está presente *a priori*, es decir, en la estructura preconsciente de la psique.

la vida en que hay que llevar a cabo transiciones psíquicas. Menciono sobre todo las iniciaciones de la pubertad y los usos en las bodas, los nacimientos y las defunciones. Todas estas ceremonias, que en el nivel primitivo, libre todavía de influencias ajenas, se celebran con precisión y esmero, tal vez sirvan en primera línea para evitar los daños psíquicos que se ciernen sobre las personas en esos instantes, pero también para aportarles los preparativos y las enseñanzas necesarios para la vida. La supervivencia de un clan primitivo depende de la ejecución concienzuda y tradicional de las ceremonias. Si estas costumbres decaen debido a la influencia de los blancos, se acaba la vida propia del clan, que pierde su alma y se disuelve. Hay opiniones muy diversas sobre la influencia de los misioneros cristianos a este respecto. Lo que yo mismo he visto en África me hace ser pesimista.

215 En un nivel superior, más civilizado, vemos a las grandes religiones haciendo lo mismo. Nosotros tenemos el bautismo, la confirmación, el matrimonio y el sepelio, que dentro del rito católico son, como se sabe, mucho más originarios, vivos y completos que en el protestantismo. Vemos aquí cómo el mundo paternal y maternal del niño es sustituido por un rico simbolismo analógico: un orden patriarcal acoge al adulto en una nueva infancia mediante la procreación espiritual y el re-nacimiento[2]. El papa, en tanto que *pater patrum*, y la *ecclesia mater* son los padres de una familia que abarca a toda la cristiandad, a no ser que ésta proteste. Si en el curso del desarrollo las *imagines* de los padres se disgregan, perdiendo así su eficacia, ese orden pierde su razón de ser y su posibilidad, ya no puede existir. Pero se ha encontrado un sitio para las *imagines* de los padres, siempre activas, y para el indestructible sentimiento de infancia, bien resguardado en el seno de este orden. Además, varias instituciones de la Iglesia velan por el progreso continuo y por la renovación del vínculo. De ellas, menciono sobre todo la misa y la confesión. La comunión es la mesa familiar en que los parientes se reúnen y toman la comida en presencia de la divinidad, siguiendo una costumbre sagrada muy anterior al cristianismo.

216 No hace falta describir en detalle estas cosas tan conocidas. Sólo las menciono para mostrar que el tratamiento del alma en los tiempos anteriores a nosotros se fijaba en los mismos hechos fundamentales de la vida humana que la psicoterapia moderna. Por el contrario, la religión procede de una manera muy diferen-

2. El bautismo. Véase a este respecto el texto de la *benedictio fontis* en la misa de Pascua.

te con las *imagines* de los padres. La religión no intenta disolverlas ni destruirlas, sino que las reconoce como hechos de la vida cuya eliminación no es posible o provechosa. La religión deja que las *imagines* de los padres sigan viviendo de forma modificada y elevada en el marco de un orden patriarcal de tradición severísima que sigue viva no ya durante décadas, sino milenios. Así como la religión sostiene y protege el alma infantil del individuo, también conserva el alma infantil de la Humanidad en numerosas trazas vitales. De este modo previene uno de los mayores males anímicos, el desarraigo, peligroso no sólo para los clanes primitivos, sino también para el hombre civilizado. La disolución de una tradición, aunque pueda ser necesaria en ciertas ocasiones, siempre es una pérdida y un peligro; es un peligro anímico porque la vida instintiva, lo más conservador en el ser humano, se expresa precisamente en las costumbres tradicionales. Las convicciones y las costumbres antiguas están profundamente enraizadas en los instintos. Si se pierden, la consciencia se separa del instinto. La consciencia pierde así sus raíces, el instinto queda sin expresión y vuelve a lo inconsciente, cuya energía refuerza, inundando los contenidos conscientes, de modo que el desarraigo de la consciencia se vuelve peligroso. Esta *vis a tergo* secreta causa una *hybris* de la consciencia que se manifiesta como autosobrevaloración o como complejo de inferioridad. En todo caso se produce un trastorno del equilibrio, el sustrato más receptivo a los daños anímicos.

217 Si volvemos la mirada a la historia milenaria de nuestra civilización europea, vemos que el ideal europeo de educación y tratamiento psicológicos fue, y en gran parte sigue siendo, un orden patriarcal basado en el reconocimiento de las *imagines* de los padres. Por tanto, tenemos que contar en el individuo, aunque su consciencia sea revolucionaria, con una psique patriarcal o jerárquica que se aferra instintivamente a ese orden, o al menos lo intenta. De ahí que nuestro eventual intento de inutilizar las *imagines* de los padres y el alma infantil esté condenado de antemano al fracaso.

218 Volvemos así a nuestra pregunta anterior: ¿qué sucede cuando las *imagines* de los padres se retiran de la proyección? Sin duda, es posible separar las *imagines* de los padres de ciertos portadores personales de la proyección, y esto es, por decirlo así, uno de nuestros éxitos terapéuticos permanentes. Por el contrario, el problema es más difícil en el caso de la transferencia de las *imagines* al médico. Aquí, la separación puede llegar a ser un drama decisivo. Pues ¿qué pasará con las *imagines* si ya no van

adheridas a una persona? El papa, en tanto que padre supremo de la cristiandad, ha recibido su cargo de Dios. Es un servidor de su servidumbre, y de este modo la transferencia de las *imagines* está dirigida al Padre en el cielo y a la Madre Iglesia en la Tierra. Pero ¿qué sucede con los desarraigados y con los que han perdido su tradición? Confirmando la experiencia que presenté tiempo atrás, el profesor Murray[3] (Universidad de Harvard) ha demostrado a partir de un amplio material estadístico que los judíos son por término medio el grupo en el que los complejos están más presentes. En segundo lugar figuran los protestantes, y sólo en tercer lugar los católicos. La cosmovisión está relacionada directamente con el bienestar de la psique, pues cómo veamos las cosas tiene un significado enorme para la persona y para el estado de su alma, hasta el punto de que casi se podría decir que las cosas son mucho menos como son que como las vemos. Si tenemos una idea indigesta de una situación o de una cosa, esa situación o esa cosa deja de gustarnos y se vuelve indigesta. Y, al revés, muchas cosas se vuelven soportables o incluso posibles cuando renunciamos a ciertos prejuicios y cambiamos nuestra idea de ellas. Paracelso, que ante todo fue un médico genial, subraya que un médico no lo es si no comprende el arte de «teorizar»[4]. Con esto quería decir simplemente que el médico debe tener, para sí y su enfermo, una visión de la enfermedad que permita al médico curar y al enfermo sanar o al menos estar enfermo. Por eso dice Paracelso: «Cada enfermedad es un purgatorio»[5]. Paracelso captó conscientemente la fuerza curativa de los modos de ver y la aplicó abundantemente. Por eso, cuando trato a católicos practicantes me retiro del problema de la transferencia en cuanto médico y le paso el problema a la Iglesia. Pero cuando trato a un no católico, esa salida me está vedada y no puedo retirarme a mi posición de médico, pues por lo general no hay nada ni nadie a quien yo pueda pasarle la *imago* de padre. Puedo proponer la sensata tesis de que no soy el padre, pero entonces soy el padre sensato y no he dejado de ser el padre. Además, el paciente, y no sólo la naturaleza, tiene un *horror vacui*. Instintivamente le horroriza dejar caer las *imagines* de sus padres y su alma infantil en la nada de un pasado sin esperanza ni futuro. Su instinto le dice que, por el bien de su totalidad, estas cosas deberían seguir vivas de alguna manera. El paciente sabe que a la retirada total de la

3. *Explorations in Personality*.
4. *Labyrinthus medicorum*, cap. VIII: *Theorica medica*.
5. *De ente Dei*, p. 226.

proyección le sigue una soledad aparentemente ilimitada en ese fastidioso yo tan poco amado. Ya antes le resultó imposible aguantar eso; así que es poco probable que ahora lo haga por pura racionalidad. Por eso, en este momento el católico, que ha sido liberado de un vínculo demasiado personal con sus padres, puede volver sin dificultades a los misterios de la Iglesia, que ahora entiende mejor. Sí, también hay protestantes que ven en una de las variantes recientes del protestantismo un sentido que les atrae hacia la religiosidad auténtica. Todos los demás casos, mientras no se produzcan soluciones violentas y dañinas, se «estancarán», como se suele decir, en la relación de transferencia, lo cual impondrá al enfermo y al médico una prueba de paciencia de primera categoría. Esto no se puede evitar, pues en determinadas circunstancias, cuando hay una carga psicótica, la caída repentina en el estado de orfandad puede tener consecuencias peligrosas debido a la activación igualmente repentina de lo inconsciente. Por tanto, la retirada de la proyección sólo puede suceder gradualmente. La integración de los contenidos disociados en las *imagines* de los padres tiene una influencia activadora sobre lo inconsciente, pues estas *imagines* están cargadas con esa energía que ya poseyeron al principio, en la infancia, y que han determinado el destino en la edad adulta. Mediante la integración, lo inconsciente experimenta un incremento considerable de energía que se hace notar cuando la consciencia está determinada fuertemente por contenidos inconscientes. El aislamiento en el ser-sólo-yo tiene la consecuencia paradójica de que ahora aparecen en los sueños y en las fantasías contenidos impersonales, colectivos, que al mismo tiempo son el material con el que se construyen ciertas psicosis esquizofrénicas. Por esta razón, la situación no carece de peligro, pues que el yo se separe de los vínculos de la proyección, el más importante de los cuales es la transferencia al médico, tiene como consecuencia que ese yo que antes estaba disuelto en las relaciones con el entorno personal corre a partir de ahora el peligro de disolverse en el contenido de lo inconsciente colectivo, pues en este más allá moran los padres muertos en el mundo exterior (y sus *imagines*) y ejercen las mismas tendencias disolventes proyectivas que antes.

219 Aquí sale a la luz un efecto curativo compensador que siempre me sorprende como un milagro. Frente a la peligrosa tendencia disolvente se alza desde lo inconsciente colectivo un contraefecto en forma de proceso de centramiento caracterizado por símbolos unívocos. Este proceso crea nada menos que un nuevo centro de personalidad en principio superior al yo simbólicamen-

te y más adelante también empíricamente. Por tanto, no es posible subsumirlo, sino que hay que valorarlo por encima del yo. Ya no se le puede dar el nombre *yo*, por lo que prefiero denominarlo *sí-mismo*. Experimentar este sí-mismo es la meta fundamental del yoga indio, por lo que hacemos bien en rebuscar en los tesoros del saber indio para conocer la psicología del sí-mismo. En la India, igual que entre nosotros, la experiencia del sí-mismo no tiene nada que ver con el intelectualismo, sino que es un acontecimiento vital y transformador. He llamado *proceso de individuación* al proceso que conduce a esta experiencia. Si recomiendo el estudio del yoga clásico no es porque yo sea una de esas personas que ponen extáticamente los ojos en blanco cuando oyen palabras mágicas como *dhyana*, *budhi* o *mukti*, sino porque desde el punto de vista psicológico podemos aprender de la filosofía del yoga muchas cosas que nos pueden venir bien en la práctica. Además, en los libros orientales, o sus traducciones, el material está formulado de una manera fácilmente comprensible. Tampoco recomiendo el estudio del yoga clásico porque en Occidente no poseamos nada equivalente, sino sólo porque nuestro saber occidental afín al yoga es inaccesible, sólo está al alcance de los especialistas. Está oculto y desfigurado por una disciplina arcana y por los dislates que siguen su estela. En la alquimia se ha escondido por miedo a la herejía y a sus penosas consecuencias un yoga occidental de meditación. La alquimia tiene especialmente para el psicólogo práctico una ventaja inapreciable sobre el yoga indio: el contenido de ideas está expresado casi exclusivamente en un simbolismo riquísimo, simbolismo que hoy seguimos encontrando en nuestros pacientes. En mi opinión, la ayuda que la alquimia nos presta para comprender los símbolos del proceso de individuación tiene un significado enorme[6].

220 Lo que llamo *sí-mismo* recibe en la alquimia el nombre de *incorruptibile*, es decir, la sustancia que no se puede disolver, algo singular que no se puede reducir a otro y a la vez universal, que un alquimista del siglo XVI incluso denominó *filius macrocosmi*[7]. Con estas formulaciones concuerdan en principio los hallazgos modernos.

221 He tenido que mencionar todas estas cosas para llegar a la cuestión actual. Si seguimos con tenacidad y coherencia el camino del desarrollo natural, llegamos a la experiencia del sí-mismo

6. Véase a este respecto *Psicología y alquimia* [OC 12] y *Psicología y religión* [OC 11,1].

7. Henricus Khunrath.

y del simple ser-así. Esto mismo, pero como exigencia ética, lo expresa el lema, tan suizo como alquímico, de Paracelso, el cuarto centenario de cuya muerte hemos celebrado en otoño de 1941: «Alterius non sit, qui suus esse potest» («Que no sea de otro quien pueda ser suyo»). Pero el camino a esta meta es trabajoso y no todo el mundo lo puede recorrer. *Est longissima via,* dicen los alquimistas. En todo caso, sólo nos encontramos al principio de un desarrollo cuyos orígenes se remontan a la Antigüedad tardía y cuya vida durante la Edad Media no fue mucho más que una existencia aparte que vegetaba en la oscuridad, representada por algunos tipos raros a los que no sin razón se denominó *tenebriones*. Sin embargo, hombres como san Alberto Magno, Roger Bacon y Paracelso fueron padres de la ciencia moderna de la naturaleza y su espíritu contribuyó mucho a quebrantar la autoridad de la Iglesia total. Del espíritu de la ciencia natural ha surgido nuestra psicología moderna, la cual prosigue, sin saberlo, la obra que los alquimistas empezaron. Así como éstos estaban convencidos de que el *donum artis* sólo corresponde a unos pocos *electi*, nosotros sabemos demasiado bien que el trabajo es muy fatigoso y que sólo unos pocos alcanzan los conocimientos y las experiencias del trabajo psicológico. Entre tanto, la disgregación y el debilitamiento de esa salutífera institución que es la Iglesia cristiana prosiguen de una manera alarmante, y la pérdida de una autoridad segura conduce poco a poco a una anarquía cosmovisiva y político-social que repugna al alma del europeo, acostumbrado al orden patriarcal. Los intentos de volverse consciente individualmente y madurar la personalidad son, desde el punto de vista social, tan débiles que no tienen importancia frente a las necesidades históricas. Si no queremos que se tambaleen las bases del orden social europeo, ante todo tenemos que restablecer la autoridad a toda costa.

222 Por esta razón surgió en Europa un movimiento para sustituir el colectivo de la Iglesia por el colectivo del Estado. Y así como la Iglesia fue absoluta en su esfuerzo para realizar la teocracia, el Estado reclama hoy el derecho absoluto a la totalidad exclusiva. La mística del espíritu no es sustituida por una mística de la naturaleza o de la *lumen naturae*, como decía Paracelso, sino por la inserción total del individuo en un colectivo político llamado «Estado». Se abre así una salida del dilema, pues se puede proyectar la *imago* de los padres en el Estado en tanto que proveedor único y autoridad determinante del pensamiento y de la voluntad. La meta de la ciencia es puesta al servicio del colectivo social y sólo es valorada de acuerdo con su utilidad material para los

fines del colectivo. En el curso de su desarrollo natural, el alma no encuentra una orientación espiritual que mantenga vivos los valores culturales pese al paso del tiempo, sino una orientación política al servicio del afán de poder de unos grupos determinados y que promete a la masa ciertas ventajas económicas. El anhelo del orden patriarcal y jerárquico, enraizado profundamente en el europeo, encuentra de esta manera una expresión concreta que corresponde muy bien a los instintos de las masas, pero que está fijada en un nivel perjudicial para la cultura.

223 Aquí surgirá la diversidad de opiniones. Al apelar a una base científica y a una investigación libre, la psicoterapia proclama su intención de educar al hombre en la autonomía y la libertad moral, en consonancia con los conocimientos encontrados mediante la investigación científica, carente de prejuicios. Da igual a qué condiciones pretenda el individuo adaptarse, ha de hacerlo con consciencia y libertad. Pero si las metas políticas, es decir, el Estado, afirmaran su supremacía, la psicoterapia se convertiría en un instrumento de un sistema político determinado, en cuyas metas habría que educar al ser humano, apartándolo de su destino propio y supremo. Sin duda, contra esta conclusión se objetará que el destino último del hombre no se encuentra en su existencia individual, sino en la sociedad humana, pues sin ésta el individuo no podría existir. Esta objeción es importante y no se puede despachar a la ligera. Es una verdad indudable que el individuo sólo existe en virtud de la sociedad y que siempre ha existido así. Por eso encontramos entre los primitivos iniciaciones masculinas que separan al individuo de su familia y de su identidad anterior mediante la muerte mistérica para devolverlo después a la vida como miembro del grupo. O encontramos civilizaciones antiguas, como la egipcia y la babilónica, en las que la individualidad culmina en la persona del rey y el individuo es anónimo. O contemplamos familias enteras en las que desde generaciones la individualidad del apellido compensa la nulidad de los portadores de este apellido; o vemos generaciones de artistas japoneses que adoptan el nombre del maestro, al que añaden una modesta numeración, renunciando a su propio nombre. A diferencia de estos fenómenos arcaicos, que se basan en la proyección originaria de contenidos anímicos, la hazaña imborrable del cristianismo es que a cada persona le corresponde la dignidad de un alma inmortal, mientras que antes sólo la persona del rey tenía derecho a esta prerrogativa. Nos llevaría demasiado lejos explicar aquí en qué medida la renovación cristiana representa un progreso de la consciencia humana y de la cultura al suprimir la proyección de los valores

supremos del alma individual en la persona del rey o en otros elegidos. La destinación innata a la consciencia, a la libertad moral y a la cultura que hay en la naturaleza humana se revela aquí más fuerte que la compulsión de las proyecciones que retienen al individuo en las tinieblas de la inconsciencia y lo rebajan a la nulidad. Pero de este modo se ha hecho cargar al individuo con una cruz, con el suplicio del estado consciente, con el conflicto moral y con la incertidumbre del propio pensamiento. Esta tarea es tan difícil que para llevarla a cabo harían falta varios siglos, al precio de sufrimientos y esfuerzos sin fin en la lucha con todas las fuerzas que intentan persuadirnos de que volvamos al camino, al parecer más sencillo, de la inconsciencia. De camino a la inconsciencia se cree que la tarea se puede ceder tranquilamente a «otros» o incluso al Estado anónimo. Pero ¿quiénes son esos «otros», esos superhombres que dicen ser capaces de lo que nadie se cree capaz? Se trata de personas que son, piensan y sienten como nosotros, pero dominan el arte de implicar a los demás. Al fin y al cabo, ¿quién es el Estado? Es la acumulación de todas las nulidades por las que está formado. Si pudiéramos personificarlo, el resultado sería un individuo o, mejor, un monstruo que desde los puntos de vista espiritual y ético estaría muy por debajo del nivel de la mayor parte de los individuos que lo componen, pues ese monstruo expresa la psicología de masas en su máxima potencia. Por eso, en sus mejores tiempos el cristianismo no creyó en el Estado, y propuso al ser humano una meta supramundana para liberarlo del poder compulsivo de sus proyecciones en este mundo dominado por el espíritu de las tinieblas. Y le dio un alma inmortal para que tuviera un punto desde el que destronar el mundo y no poner su meta en el dominio de este mundo, sino en la posesión del reino de Dios, que está fundado en su corazón.

224 Por tanto, el hombre no puede existir sin la sociedad, como tampoco puede existir sin el oxígeno, el agua, las proteínas, la grasa, etc. Al igual que éstos, la sociedad es una de las condiciones de existencia más necesarias. Sería ridículo afirmar que el ser humano vive para poder respirar. Igualmente ridículo es decir que el individuo existe para la sociedad. «Sociedad» es simplemente un concepto para la simbiosis de un grupo humano. Un concepto no es un portador de vida. El único portador natural de vida es el individuo, y esto es así en toda la naturaleza[8]. «Socie-

8. Pestalozzi, p. 187, dice: «Las instituciones, las reglas y los medios formativos que se establecen por el bien de la masa y de sus necesidades, cualquiera que sea la forma y figura en que aparezcan, ... no son asunto de la formación humana. En miles de

dad» o «Estado» es una acumulación de portadores de vida y en tanto organización de los mismos, una de las condiciones más importantes de la vida. Por eso no es completamente verdad que el individuo sólo pueda existir como partícula de una sociedad. En todo caso, el hombre puede vivir durante mucho más tiempo sin Estado que sin aire.

225 Si predomina la meta política, indudablemente algo secundario se ha convertido en lo principal. El individuo ha sido engañado entonces sobre su destino auténtico, y dos mil años de cultura cristiana desaparecen. En lugar de la ampliación de la consciencia mediante la retirada de las proyecciones aparece un estrechamiento de la consciencia; pues la sociedad, que es una mera condición de la existencia humana, asciende a meta. La sociedad es la mayor incitación a la inconsciencia, pues la masa devora sin falta al individuo que no está fundado en sí mismo y lo reduce a una partícula impotente. La pretensión de totalidad del Estado no podría tolerar ni por un instante que la psicoterapia se atribuyera el derecho a ayudar a una persona a cumplir su destino natural. Al contrario, el Estado tendría que insistir en que la psicoterapia no ha de ser más que un instrumento para producir un ayudante útil al Estado. De esta manera, la psicoterapia se convertiría en un tecnicismo cuya meta sólo puede ser aumentar la productividad social. El alma perdería su vida propia y se convertiría en una función a utilizar según el capricho del Estado. La ciencia psicológica quedaría reducida a una mera investigación de las posibilidades de racionalización del aparato psíquico. Y por cuanto respecta a la intención curativa de la terapia, el criterio de curación sería la integración total en la estructura del Estado. Ya que el mejor camino para alcanzar esta meta es quitarle el alma al individuo, es decir, hacerlo inconsciente, de golpe todos los métodos para hacer consciente se quedarían obsoletos y convendría volver a sacar del trastero del pasado todos los métodos que han servido para proteger al ser humano de que sus contenidos inconscientes se vuelvan conscientes. El arte de curar la psique se vería obligado así a un retroceso total[9].

casos no le sirven de nada e incluso se oponen a ella. En lo esencial, nuestra especie sólo se forma humanamente cara a cara, corazón a corazón. En lo esencial, sólo se forma en círculos estrechos, pequeños, que se extienden poco a poco con gracia y amor, con seguridad y lealtad. En su origen y en su esencia, la *formación de la humanidad, la formación humana* y todos sus medios son eternamente asunto del individuo y de las instituciones que están muy cerca del individuo, de su corazón y de su espíritu. Nunca serán asunto de las masas humanas. Nunca serán asunto de la civilización».

9. «La existencia colectiva sólo puede civilizar a nuestra especie, pero no cultivarla.

226 Esto es a grandes rasgos la alternativa ante la que la psicoterapia se encuentra en la actualidad. Dependerá de los desarrollos futuros que Europa, que cree haberse escapado de la Edad Media, se hunda por segunda vez en las tinieblas de una Inquisición de varios siglos. Esto sólo sucedería si la pretensión de totalidad del Estado se impusiera por la fuerza y se sostuviera durante mucho tiempo. Nadie inteligente negará que la organización de nuestra sociedad (el «Estado») no siente sólo la necesidad vital de procurarse una autoridad mayor, sino que además se ve forzada a ello por las circunstancias. Si esto sucede con la aprobación voluntaria de los ciudadanos y sobre la base del conocimiento consciente, se ha alcanzado algo deseable. Pero si sucede por la comodidad de eludir decisiones difíciles o por inconsciencia, el individuo corre el peligro seguro de desaparecer como persona responsable. Y entonces el Estado no se diferenciará en nada de una cárcel o de un hormiguero.

227 Que la individualidad se vuelva consciente corresponde al destino natural, pero no es toda la meta. La intención de la educación humana no puede consistir en producir un conglomerado anárquico de existencias individuales. Esto correspondería demasiado al ideal inconfesable de un individualismo extremo, esa reacción enfermiza contra el colectivismo, e igualmente deficiente. En contraposición, el proceso natural de individuación hace consciente la comunidad humana porque conduce a lo inconsciente que conecta a todos los seres humanos al estado consciente, pues es común a todos ellos. La individuación es una unificación consigo mismo y al mismo tiempo con la Humanidad, que al fin y al cabo también es uno. Una vez asegurada la consistencia del individuo, está garantizado que la acumulación organizada de los individuos en el Estado, incluido el Estado provisto de la mayor autoridad, ya no dará lugar a una masa anónima, sino a una comunidad consciente. El presupuesto imprescindible de esto es la elección consciente y libre y la decisión individual. Sin esta

»¿Acaso no ves todos los días que, cuanto más significativo es el grupo humano que está reunido como un rebaño y cuanto mayores son el margen de maniobra y la fuerza de la autoridad que representa el poder concentrado legalmente de estas masas, tanto más fácilmente se apaga el hálito divino de la delicadeza del ánimo humano en los individuos de estas masas humanas y de estas autoridades (y en el mismo grado se pierden los fundamentos profundos de la receptividad a la verdad de la naturaleza humana)?

»El hombre unificado en un colectivo, si sólo es eso, se hunde desde todos los puntos de vista en las profundidades de la corrupción de la civilización, y una vez hundido no busca en toda la Tierra sino lo que el salvaje busca en el bosque» (Pestalozzi, l.c., pp. 189-190).

libertad y autonomía del individuo no hay comunidad verdadera, y, como tenemos que decir, sin esa comunidad el individuo fundado en sí mismo y autónomo no puede prosperar a la larga[10]. Además, la personalidad autónoma es el mejor servidor del bien común. Otra cuestión es si el hombre de hoy posee ya la madurez necesaria para esa elección. Pero igualmente problemáticas son las soluciones que se imponen por la fuerza, adelantándose al desarrollo natural. Los hechos naturales no se pueden violentar a la larga. Con la fuerza insistente y penetrante del agua socavarán todo sistema que no los tome en consideración, hasta derribarlo tarde o temprano. Una autoridad que deje sabiamente a la naturaleza, a la que también pertenece el espíritu, el espacio necesario no ha de temer desaparecer pronto. Para un europeo puede ser un testimonio vergonzoso de inmadurez espiritual necesitar y desear la autoridad en un grado alto. Sin embargo, estamos confrontados a que innumerables millones de europeos se han escapado de la autoridad eclesiástica y de la *patria potestas* de reyes y emperadores, con la ayuda culpable de ilustrados pueriles y carentes de tradición, para ser víctimas fáciles de alguna fuerza que se atribuya autoridad. Tenemos que contar con el hecho de que los seres humanos son inmaduros.

228 Los suizos no vivimos en un asteroide que flota en el espacio vacío, sino en la misma tierra de la que está hecha Europa. Nos encontramos en medio de estos problemas; y en la medida en que somos inconscientes, padecemos estos problemas igual que las demás naciones. Lo más peligroso sería que nos imagináramos que nuestro nivel de consciencia es superior al de nuestro entorno. No hay nada de eso. Sin exagerar la importancia del puñado de psicólogos y psicoterapeutas que somos, quiero subrayar que en nuestra calidad de psicólogos tenemos la tarea y el deber de comprender la situación psíquica de nuestra época y ver claramente qué preguntas y exigencias nos plantea el presente. Aunque nuestra voz sea demasiado débil y no se perciba en el ruido de la política, podemos consolarnos con este proverbio chino: «Cuando una persona que ha alcanzado la claridad está sola y piensa lo correcto, se la oye a miles de kilómetros de distancia».

229 Todo lo que empieza es al principio pequeño. Por eso no ha de disgustarnos llevar a cabo un trabajo concienzudo y fatigoso

10. Hace más de un siglo, en unas circunstancias parecidas a las de hoy, Pestalozzi dijo (l.c., p. 186): «El género humano no puede permanecer unido socialmente sin una fuerza ordenadora. La fuerza de la cultura une a los hombres como individuos autónomos y libres mediante el derecho y el arte. La fuerza de la civilización sin cultura los obliga a unirse como una masa sin autonomía, libertad, derecho ni arte».

en individuos poco llamativos, aunque la meta que buscamos parezca estar demasiado lejos. Pero tenemos una meta alcanzable: el desarrollo y la maduración de la personalidad individual. Y si estamos convencidos de que el individuo es el portador de la vida, habremos servido al sentido de la vida si conseguimos que al menos un árbol dé frutos, aunque otros mil sean estériles. Por el contrario, quien se proponga hacer prosperar al máximo a todo lo que quiere crecer no tardará en ver que la mala hierba, que siempre es lo que mejor prospera, le llega por encima de la cabeza. Por eso pienso que en nuestros días la tarea más importante de la psicoterapia es ponerse al servicio del desarrollo del individuo. Nuestro esfuerzo sigue de este modo el esfuerzo de la naturaleza para desplegar en cada individuo la mayor cantidad posible de vida, pues la vida sólo puede desplegar su sentido en el individuo, no en el pájaro que está encerrado en una jaula de oro.

X

CUESTIONES FUNDAMENTALES DE LA PSICOTERAPIA*

230 No ha pasado mucho tiempo desde que en los libros de Medicina se podía leer bajo el título «Terapia», tras una serie de procedimientos curativos y recetas, también la palabra «psicoterapia». No estaba claro cómo había que entender esta palabra. ¿De qué se trataba? ¿De la hipnosis, de la sugestión, de la «persuasión», del método catártico, del psicoanálisis, del arte de la educación de Adler, del entrenamiento autógeno, etc.? Esta enumeración hace patente la enorme pluralidad de opiniones, ideas, teoremas y métodos que circulan bajo el nombre de «psicoterapia».

231 Cuando se descubre un continente nuevo, deshabitado, no hay jalones, nombres ni carreteras, y cada nuevo pionero que lo recorre cuenta algo diferente. Algo así parece haber sucedido cuando los médicos llegaron por primera vez al territorio desconocido de la *psique*. Uno de los primeros a los que debemos algún conocimiento es Paracelso. Pero su inusual saber, al que a veces no le falta la profundidad del presentimiento, se expresa en un lenguaje que lleva adherido el espíritu del siglo XVI. Se recrea no sólo en nociones demonológicas y alquímicas, sino también en neologismos cuya exuberancia compensa un complejo secreto de inferioridad y una fuerte necesidad de hacerse valer por parte de su creador, desconocido a menudo no sin razón. La época de las ciencias naturales, que comienza en el siglo XVII, acabó no sólo con la inmundicia, sino también con las perlas de la medicina paracélsica. Sólo dos siglos después surgió una empiria nueva y novedosa, la doctrina

* Publicado en la revista *Dialectica*, V/1, Neuchâtel, 1951, pp. 8-24.

del magnetismo vital de Mesmer, que tiene sus orígenes en experiencias prácticas que hoy atribuiríamos a los fenómenos de sugestión y en las viejas enseñanzas alquímicas. Por esta línea se movieron los médicos románticos, cuyo interés se dirigió al sonambulismo. Se sentaron así las bases del descubrimiento clínico de la histeria. Pero tuvo que pasar casi un siglo hasta que Charcot y su escuela elaboraron unos conceptos sólidos en este campo. Un conocimiento más profundo y preciso de los fenómenos histéricos se lo debemos a Pierre Janet, y una investigación y descripción sistemática de los fenómenos de sugestión, a los médicos franceses Liébault y Bernheim, a los que en Suiza se sumó August Forel. Para el conocimiento de la causalidad de los síntomas psicógenos, el descubrimiento por Breuer y Freud de sus fuentes afectivas representó un avance decisivo hacia el campo de la psicología. El hecho de que unos recuerdos perdidos para la consciencia y su tono sentimental estuvieran en la base del síntoma histérico condujo inmediatamente al postulado de una *capa inconsciente* de la vida psíquica. Ésta resultó ser no *somática*, como la psicología académica de la época tendía a creer, sino *psíquica*, pues se comportaba igual que una función psíquica que por casualidad se había visto privada de la consciencia, es decir, de la asociación con el yo. Tal como mostró Janet más o menos al mismo tiempo que Freud y con independencia de él, esto vale para el síntoma histérico en tanto que tal. Pero mientras que Janet suponía que la razón de la privación de la consciencia era una debilidad específica determinada, Freud indicó que los recuerdos etiológicos tienen un tono sentimental desagradable. De ahí que su desaparición de la consciencia se pudiera explicar fácilmente como *represión*. Por eso Freud afirmó que los contenidos etiológicos son *incompatibles* con la tendencia de la consciencia. Esta hipótesis se basaba en que los recuerdos reprimidos provocan una censura moral debido a su naturaleza traumática o moralmente repugnante.

232 Freud extendió la teoría de la represión a todo el ámbito de las neurosis psicógenas con gran éxito heurístico; fue incluso más allá y explicó el fenómeno de la cultura. Freud fue así a parar en el ámbito de la psicología general, que hasta entonces había estado confiada a la Facultad de Filosofía. Aparte de unos cuantos conceptos y de algunos puntos de vista metódicos, la psicología práctica del médico no había podido tomar muchas cosas de la psicología general, por lo que la psicología médica, que nada más empezar se tropezó con una psique inconsciente, se adentró en el vacío. Salvo unas pocas honrosas excepciones, el concepto de lo inconsciente fue condenado por la psicología académica, de modo

que los fenómenos de la consciencia siguieron siendo el único objeto de la investigación psicológica. La colisión de la psicología médica con la dominante psicología general fue, por tanto, considerable. Por otra parte, el descubrimiento de Freud fue una piedra de escándalo también para la orientación puramente somática de los médicos. Esto no ha cambiado durante los cincuenta años siguientes. Hizo falta que llegara de América la llamada «medicina psicosomática» para que esta situación se modificara un poco. Pero la psicología general todavía no ha sabido sacar las consecuencias necesarias del hecho de lo inconsciente.

233 Adentrarse en un territorio desconocido encierra siempre peligros: el pionero tiene que recurrir a las herramientas que por casualidad, digámoslo así, lleva consigo. En nuestro caso, esas herramientas son el estudio de la Medicina somática, la formación general y la cosmovisión, que reposa en unos presupuestos subjetivos que en parte son temperamentales y en parte sociales. Los presupuestos médicos del pionero lo capacitan para apreciar correctamente el aspecto somático y biológico del material empírico; su formación general le permite captar aproximadamente el carácter del factor represor; por último, su cosmovisión le ayuda a generalizar y, por tanto, a integrar sus conocimientos especiales en un conjunto mayor. Si la investigación se mueve por un campo todavía no descubierto y por tanto desconocido, el pionero tiene que ser consciente siempre de que otro investigador que entre en el nuevo continente por otro lugar y con otras herramientas dibujará una imagen completamente diferente.

234 Freud tuvo la mala suerte de que su discípulo Alfred Adler desarrollara una teoría que confiere un aspecto completamente diferente a la neurosis. Lo principal ya no es el impulso sexual ni el principio de placer, sino el *impulso de poder* (la necesidad de hacerse valer, la «protesta masculina», el «querer estar por encima»). Tal como he mostrado en un caso concreto[1], ambas teorías se pueden aplicar con éxito al mismo caso, y además la psicología sabe muy bien que ambos impulsos se mantienen en equilibrio y que uno sucumbe al otro con la misma frecuencia. Adler fue tan unilateral como Freud, y ambos tienen en común que explican no sólo la neurosis, sino también al ser humano, a partir de la *sombra*, es decir, a partir de la inferioridad moral.

235 Esto se debe a la presencia de una ecuación personal, de un prejuicio subjetivo que nunca ha sido sometido a crítica. La rigi-

1. *Sobre la psicología de lo inconsciente*, [6]1948 [OC 7, § 16-55].

dez con que Freud y Adler defienden sus puntos de vista compensa, como siempre, una inseguridad secreta y una duda interior. Los hechos que ambos investigadores describieron existen *cum grano salis*. Su interpretación se puede llevar a cabo tanto de una como de otra manera, es decir, ambas son en parte incorrectas, una complementa a la otra. Se puede extraer de aquí la conclusión de que es conveniente tener en cuenta ambas teorías.

236 Cabe presumir que la causa de este primer dilema de la psicología médica consiste en que los médicos no encontraron un campo ya cultivado, pues la psicología general no tenía nada que ofrecerles en el terreno de los hechos. Por consiguiente, tuvieron que recurrir a sus propias herramientas prejuzgadas subjetivamente. Yo derivé de aquí la necesidad inmediata de investigar con qué actitudes las personas abordan el objeto, sea cual fuere. He establecido una serie de tipos que se basan en el predominio de una u otra función de orientación de la consciencia, y he elaborado un esquema provisional en el que se pueden integrar las diversas actitudes empíricas. El resultado son no menos de ocho puntos de vista teóricamente posibles. Si sumamos a ello todos los demás presupuestos más o menos individuales, el resultado es un sinnúmero de puntos de vista posibles que están justificados al menos subjetivamente. De este modo, la crítica del presupuesto psicológico de cada teoría se convierte en una necesidad apremiante. Por desgracia, esto no se ha comprendido en todas partes; de lo contrario, ciertos puntos de vista no se podrían defender con tanta obstinación como ceguera. Este hecho sólo se puede comprender si se analiza qué significa el prejuicio subjetivo. Por lo general, es un producto estructurado más o menos cuidadosamente de toda la experiencia vital de un individuo. El prejuicio subjetivo surge de la colisión de una psique individual con las condiciones ambientales. Por eso suele constituir una variante subjetiva de la experiencia general, y ya por eso hacen falta una autocrítica cuidadosa y un amplio trabajo de comparación que den al juicio algo más de generalidad. Cuanto más recurramos en este esfuerzo imprescindible a los principios de la consciencia, tanto más crece el peligro de que la experiencia sea interpretada de acuerdo con ellos, con lo cual los hechos quedarían teorizados y violentados. Nuestra experiencia psicológica es demasiado joven y está demasiado poco extendida para proponer posibles teorías generales. La investigación necesita todavía muchos hechos que iluminen la esencia del alma antes de que podamos pensar en establecer proposiciones de validez universal. De momento hemos de atenernos a la regla de que a una proposición

psicológica sólo se le puede atribuir significado si también se considera válido el sentido que se obtiene al darle la vuelta.

237 Ciertamente, el prejuicio personal y el prejuicio cosmovisivo son dos obstáculos muy importantes para la formación del juicio psicológico. Pero con buena voluntad y conocimiento se pueden eliminar. Ya Freud aceptó mi propuesta de que todo médico que se ocupe con fines terapéuticos de lo inconsciente de sus pacientes debería someterse a un *análisis didáctico*. Todos los psicoterapeutas inteligentes que reconocen la necesidad de hacer conscientes los hechos etiológicos inconscientes aprueban esta idea. Es evidente, y además está confirmado por una amplia experiencia, que lo que el médico no ve en sí mismo no lo ve en sus pacientes o lo percibe en ellos de una manera exagerada, así como que el médico fomenta aquello a lo que él mismo tiende de manera incontrolada y condena aquello que él condena en sí mismo. Igual que se exige del cirujano que sus manos no infecten, hay que insistir en que el psicoterapeuta ejerza la autocrítica o esté dispuesto en todo momento a ejercerla; una necesidad que se le impondrá cuando el paciente le oponga una resistencia invencible que en algunos casos estará justificada. El paciente está ahí para ser tratado, no para verificar una teoría. Pues no hay ninguna teoría en el amplio campo de la psicología práctica que no pueda ser completamente falsa. En especial, hay que rechazar la tesis de que la resistencia del paciente nunca está justificada. La resistencia puede demostrar que el procedimiento terapéutico reposa en presupuestos incorrectos.

238 Doy mucha importancia al tema del análisis didáctico porque recientemente han surgido tendencias que presentan la autoridad médica como existente *eo ipso*, con lo cual simplemente inauguran de nuevo una psicoterapia *ex cathedra*; este proyecto no se distingue en nada del ya anticuado procedimiento de sugestión, cuya insuficiencia se conoce desde hace mucho tiempo. (Por supuesto, esto no quiere decir que no exista ninguna indicación a la terapia de sugestión.)

239 Los psicoterapeutas inteligentes son conscientes desde hace mucho tiempo de que todo tratamiento complejo es un *proceso dialéctico* individual en el que el médico, en cuanto persona, participa igual que el paciente. En este proceso, la cuestión de si el médico posee tanto conocimiento de su propia vida psíquica como el que espera del paciente es muy importante, especialmente por cuanto respecta al *rapport*, es decir, a la relación de confianza de la que depende en última instancia el éxito de la terapia. Pues el paciente puede llegar a conquistar su propia seguridad interior

sólo a partir de la seguridad en su relación con la persona del médico. Con la autoridad médica sólo se puede conseguir algo en el caso de las personas crédulas. Por el contrario, los ojos críticos suelen ver que está raída. De ahí que el antecesor del psicoterapeuta médico (el sacerdote) haya perdido buena parte de su autoridad, al menos para el público culto. Por consiguiente, los casos difíciles significan tanto para el paciente como para el médico una prueba humana. Un análisis didáctico serio ha de pertrechar al médico lo mejor posible para esta prueba. Sin duda, el análisis didáctico no es un medio ideal y absolutamente seguro para evitar las ilusiones y las proyecciones, pero al psicoterapeuta principiante puede demostrarle la necesidad de la autocrítica y reforzar su predisposición a ella. Ningún análisis está en condiciones de suprimir para siempre todas las inconsciencias. Tenemos muchísimo que aprender, y nunca deberíamos olvidar que cada nuevo caso plantea nuevos problemas y da lugar a presupuestos inconscientes no constelados hasta ahora. Se podría decir sin exagerar demasiado que la mitad de un tratamiento profundo consiste en el autoexamen del médico, pues el médico sólo puede poner en orden en el paciente lo que ha corregido en sí mismo. No es un error que el médico se sienta afectado por el paciente: el médico sólo puede curar en la medida en que está herido. El mitologema griego del médico herido no significa otra cosa[2].

240 Los problemas de que estamos hablando aquí no se plantean en el ámbito de la psicoterapia «menor». Ahí se puede salir adelante con la sugestión, con un buen consejo o con una explicación acertada. Por el contrario, las neurosis o los estados psicóticos límite en personas complejas e inteligentes exigen a menudo lo que se denomina psicoterapia «mayor», es decir, el procedimiento dialéctico. Para poder ejecutar este procedimiento con perspectivas de éxito, hay que eliminar no sólo los presupuestos subjetivos, sino también los presupuestos cosmovisivos. Si tratamos a un musulmán con presupuestos cristianos, a un parsi con ortodoxia judía o a un cristiano con filosofía pagana de la Antigüedad, le estamos infiltrando un cuerpo extraño que puede llegar a ser peligroso. Sin duda, cosas así se practican continuamente, y a veces no salen mal, pero esto es un experimento cuya legitimidad me parece dudosa. Considero más recomendable el tratamiento conservador. Hay que evitar destruir valores que no se hayan revelado directamente dañinos. Sustituir una cosmovisión cristiana por

2. K. Kerényi, p. 84.

una cosmovisión materialista me parece tan equivocado como intentar eliminar una convicción materialista argumentando. Eso son tareas para un misionero, no para un médico.

241 A diferencia de mí, muchos psicoterapeutas piensan que los problemas cosmovisivos no tienen nada que ver con el proceso terapéutico, que los factores etiológicos son asunto de la psicología personal. Pero cuando estudiamos estos factores llegamos a una conclusión completamente diferente. Tomemos como ejemplo el impulso sexual, que en la teoría de Freud desempeña una función muy importante. Como sucede con cualquier impulso, el impulso sexual no es una adquisición personal, sino un hecho objetivo y general que no tiene nada que ver con nuestros deseos, nuestras opiniones y nuestras decisiones personales. Es una fuerza impersonal con la que empero nos enfrentamos mediante juicios subjetivos y cosmovisivos. De éstos, sólo las premisas subjetivas pertenecen a la esfera personal, y sólo en parte; las premisas cosmovisivas las tomamos en su mayor parte de la tradición general y del entorno, y sólo en una pequeña parte las hemos construido personalmente o las hemos elegido conscientemente. Igual que estoy conformado por influencias exteriores y sociales objetivas, también lo soy por hechos interiores, en principio inconscientes, a los que he denominado el *factor subjetivo*. La persona extravertida se basa sobre todo en las relaciones sociales, mientras que la persona introvertida se basa sobre todo en el factor subjetivo. Una apenas percibe sus características subjetivas y las considera irrelevantes, incluso recela de ellas. La otra muestra poco interés por las relaciones sociales, prefiere obviarlas y las considera gravosas o incluso terroríficas. El mundo de las relaciones le parece a una lo esencial, normal y deseable, mientras que la otra busca ante todo la coherencia interior, la concordancia consigo misma.

242 Al analizar la personalidad, el resultado en el caso del extravertido es que paga su integración en el mundo de las relaciones con una inconsciencia sobre su sujeto o con ilusiones sobre sí mismo; en el caso del introvertido, que al realizar su personalidad en la sociedad comete sin darse cuenta los errores más graves y las torpezas más absurdas. Estas dos actitudes típicas, por no hablar de los temperamentos fisiológicos típicos que Kretschmer ha descrito, muestran que no se puede estudiar a las personas y sus neurosis con una sola teoría.

243 Por lo general, ni el paciente ni desgraciadamente el médico conocen estas premisas subjetivas, por lo que el médico se ve inducido demasiadas veces a pasar por alto la vieja verdad *quod*

licet Jovi, non licet bovi, o lo que es bueno para uno es dañino para otro; y de este modo se abren puertas que deberían estar cerradas, y viceversa. Así como el paciente es víctima en gran medida de sus presupuestos subjetivos, también lo es la teoría médica, aunque en menor medida, pues al menos ésta ha surgido de la comparación de muchos casos y ha descartado las variantes demasiado individuales. Esto se puede decir sólo en muy pequeña medida del prejuicio personal del creador de la teoría. Ciertamente, el prejuicio personal se mitigará un poco mediante el trabajo comparativo, pero a la actividad médica le dará cierto colorido y le pondrá ciertos límites. Según el caso, uno u otro impulso, uno u otro concepto, se convertirá en el límite, en un principio aparente que da fin a la investigación. Dentro de este marco, todo puede estar observado correctamente y, en consonancia con el presupuesto subjetivo, interpretado lógicamente (lo cual sucede indudablemente tanto en Freud como en Adler), y pese a eso, o precisamente por eso, el resultado son teorías muy diferentes y, a primera vista, difíciles de conciliar, como hemos visto. Obviamente, la causa de esto es el presupuesto subjetivo, que acumula lo adecuado y elimina lo inadecuado.

244 En la historia de las ciencias, un desarrollo como éste no es en absoluto una excepción, sino la regla. Por tanto, quien reproche a la psicología médica moderna que ni siquiera es capaz de ponerse de acuerdo sobre sus propias teorías olvida por completo que nunca ha habido una ciencia viva sin puntos de vista divergentes. Estas divergencias son el punto de partida de nuevos planteamientos. Y eso es lo que ha sucedido aquí. El dilema Freud-Adler se resolvió mediante el reconocimiento de actitudes diferentes, cada una de las cuales acentúa un aspecto determinado del problema.

245 De aquí se derivan muchas posibilidades de investigación ulterior. Ante todo interesa el problema de los tipos a priori según la actitud y las funciones que están en su base. En esta línea se mueven el «test de Rorschach», la psicología de la *Gestalt* y otros intentos para establecer diferencias típicas. Otra posibilidad igualmente importante, en mi opinión, es la investigación de los *factores cosmovisivos*, que, como hemos visto, tienen un significado fundamental para la elección y la decisión. Hay que tomar en consideración estos factores no sólo en la etiología de las neurosis, sino también en la valoración de los resultados analíticos. El propio Freud insistió mucho en la función de la «censura» moral como una de las causas de la represión, e incluso creyó oportuno presentar la religión como uno de esos factores neurotizadores

que alimentan los deseos infantiles. También las premisas cosmovisivas reclaman una participación decisiva en la «sublimación»; con otras palabras: son las categorías axiológicas basadas en la cosmovisión las que han de integrar, ora alentando, ora inhibiendo, en el plan de vida del paciente las tendencias que el análisis de lo inconsciente ha sacado a la luz. No sólo por cuanto respecta a la etiología, sino también a la terapia y a la imprescindible *reconstrucción de la personalidad*, lo cual es mucho más importante, corresponde a la investigación de los factores «cosmovisivos» un significado especialmente grande, cosa que Freud confirmó de manera negativa mediante sus últimos trabajos. Una parte importante de esta premisa es lo que Freud llamó el «superyó»: la suma de todas las convicciones y todos los valores colectivos transmitidos de manera consciente, los cuales representan, como la Torá para el judío ortodoxo, un sistema psíquico consolidado y superior al yo del cual surgen conflictos para el mismo.

246 Freud anotó también que lo inconsciente produce ocasionalmente figuras a las que sólo se puede considerar *arcaicas*. Nos las encontramos especialmente en los sueños y en las fantasías de la vigilia. Freud se esforzó por interpretar «históricamente» o amplificar esos símbolos, como por ejemplo el motivo de las dos madres en un sueño de Leonardo da Vinci[3].

247 Es un hecho muy conocido que los componentes del «superyó» corresponden a las *représentations collectives*, un concepto que Lévy-Bruhl acuñó para la psicología de los primitivos. Se trata de representaciones generales y de categorías axiológicas basadas en motivos mitológicos primigenios que regulan y configuran la vida psíquica y social de los primitivos del mismo modo que las convicciones generales y los valores éticos válidos para nosotros, por medio de los cuales nos educamos y nos orientamos en el mundo y en la vida. Como se sabe, esas convicciones y esos valores se infiltran de una manera casi automática en todos nuestros actos de elección y de decisión, así como en nuestras teorías. De ahí que casi siempre podamos indicar, tras reflexionar un poco, por qué hacemos algo y de qué presupuesto general surgen nuestro juicio y nuestra decisión. Por lo general, los errores neuróticos al juzgar y al decidir que resultan patógenos consisten en un conflicto con estos presupuestos. Quien pueda vivir dentro de ellos sin fricciones está tan integrado en nuestra socie-

3. S. Freud, «Eine Kindheitserinnerund des Leonardo da Vinci», en *Gesammelte Schriften*, vol. IX, Leipzig/Wien, 1925.

dad como un primitivo que acepta las enseñanzas de su clan como la pauta absoluta.

248 Existe la posibilidad de que, a consecuencia de una disposición personal discrepante (da igual en qué consista), un individuo deje de respetar el canon de las ideas colectivas y entre en conflicto no sólo con su sociedad, sino además consigo mismo, pues el superyó es un sistema psíquico en el individuo mismo. En este caso, el individuo se vuelve neurótico, es decir, se ha producido una *disociación de la personalidad* que, sobre la base psicopática correspondiente, puede conducir hasta la fragmentación de la personalidad, es decir, hasta la constitución esquizoide o la esquizofrenia. En una *neurosis personal* la explicación personalista es plenamente satisfactoria, pues la experiencia muestra que para curarla basta con desmontar los juicios y las decisiones subjetivos erróneos. Una vez corregida su actitud incorrecta, el paciente puede reintegrarse en la sociedad. Su enfermedad era simplemente el producto de una «debilidad» innata o adquirida. En un caso de este tipo, sería un error intentar cambiar algo en el presupuesto general, en la «representación colectiva». Así sólo se hundiría un poco más al paciente en su conflicto con la sociedad, pues se fomentaría su debilidad patógena.

249 La observación clínica de esquizofrénicos permite distinguir dos tipos diferentes: el asténico (de aquí procede el término francés *psychasthénie*) y el tenso o conflictivo. Lo mismo sucede con las neurosis. El primer tipo conduce a la neurosis explicable de una manera puramente personalista, como inadaptación que se basa en la debilidad personal. Por el contrario, el segundo tipo está representado por un individuo que podría adaptarse sin dificultad y que ha demostrado su capacidad para ello. Pero no puede adaptarse o no quiere por convicción, o no comprende por qué su «adaptación» no le permite llevar una vida normal, lo cual debería ser posible en su opinión. La causa de su neurosis parece encontrarse en un plus que va más allá del promedio y para el que no hay ninguna posibilidad de uso. En estos casos hay que esperar una crítica consciente o, más habitualmente, inconsciente al presupuesto cosmovisivo. Freud parece haberse tropezado con experiencias semejantes, pues de lo contrario no se habría atrevido a atacar críticamente desde el punto de vista del psicólogo médico la religión en tanto que núcleo de la premisa cosmovisiva. A la luz de la experiencia médica, esta empresa era coherente en cierto sentido, aunque podemos tener opiniones muy diversas sobre la manera en que Freud la llevó a cabo, pues la religión no sólo no es un enemigo del enfermo, sino que es incluso un *siste-*

ma psíquico de curación, cosa que el lenguaje cristiano deja clara y que ya es evidente en el Antiguo Testamento[4].

250 Son precisamente las neurosis del segundo tipo antes mencionado las que confrontan al médico con problemas de esta clase. Pero no son sólo ellas, pues también hay no pocos pacientes que, sin poseer una neurosis formulable clínicamente, consultan al médico debido a conflictos anímicos y a otras dificultades de la vida y le exponen problemas cuya respuesta conduce directamente a la discusión de cuestiones de principio. A menudo, estas personas saben muy bien, mientras que el neurótico lo sabe rara vez o nunca, que sus conflictos giran en torno al problema fundamental de la actitud y que ésta depende de ciertos principios o de ciertas representaciones generales, es decir, de ciertas convicciones religiosas, éticas o filosóficas. Gracias a estos casos, la psicoterapia se extiende mucho más allá del marco de la Medicina somática y de la psiquiatría, llegando a campos en los que antes trabajaban los sacerdotes y los filósofos. El hecho de que éstos ya no trabajen en esos campos o que el público les niegue la capacidad para ello permite comprender qué hueco tiene que llenar en ocasiones el psicoterapeuta y hasta qué punto la cura de almas y la filosofía se han alejado de la realidad de la vida. Se reprocha al sacerdote que sabemos de antemano lo que nos dirá, y al filósofo que no dice nada que sirva en la práctica. Curiosamente, a ambos, salvo unas pocas excepciones, les resulta muy antipática la psicología de la que estamos hablando aquí.

251 El significado positivo del factor religioso en la premisa cosmovisiva no obsta para que, a consecuencia del cambio de los tiempos, de las circunstancias sociales y del desarrollo de la consciencia que todo ello implica, ciertas interpretaciones y ciertas teorías hayan perdido su actualidad y se hayan quedado obsoletas. Los mitologemas en que reposan en última instancia todas las religiones son, al menos desde nuestro punto de vista, expresión de acontecimientos y experiencias anímicas interiores y permiten mediante la «anamnesis» cultual la conexión continua de la consciencia con lo inconsciente, que saca a la luz al principio y continuamente las imágenes primigenias. En virtud de estas fórmulas e imágenes, lo inconsciente está suficientemente expresado en la consciencia y sus agitaciones instintivas pueden ser transmitidas sin fricciones a la consciencia, de modo que ésta no pierde nunca sus raíces instintivas. Pero si algunas de estas fórmulas se quedan anticuadas, es decir, si pierden su conexión comprensible con la

4. Por ejemplo, Sal 147, 3; Job 5, 18.

consciencia del presente, los actos de elección y de decisión de la consciencia se apartan de sus raíces instintivas y surge una desorientación, al principio parcial, pues al juicio le falta el sentimiento de seguridad y a la decisión le falta la *vis a tergo* emocional. Las «representaciones colectivas» que conectan al primitivo con sus antepasados o con los creadores de la época inicial son también para el hombre ilustrado el puente con lo inconsciente (el creyente entiende lo inconsciente como el mundo del ser divino). Estos puentes se han desmoronado, al menos en parte, y el médico no puede responsabilizar de esta desdicha a las personas afectadas por esta pérdida. El médico sabe que se trata de cambios seculares de la situación psíquica global, los cuales ya han tenido lugar muchas veces en la historia. Frente a estos cambios, el individuo es impotente.

252 El médico sólo puede procurar observar y comprender qué intentos de curación y restitución acomete la naturaleza. La experiencia ha mostrado hace mucho tiempo que entre la consciencia y lo inconsciente hay una *relación compensatoria* y que lo inconsciente intenta siempre completar la parte consciente de la psique añadiendo lo que falta para formar un todo y prevenir peligrosas pérdidas de equilibrio. En nuestro caso, lo inconsciente produce, como cabía esperar, *símbolos compensadores* que han de suplir los puentes que se han desmoronado, cosa que sólo pueden hacer con ayuda de la consciencia. Pues para ser efectivos, los símbolos producidos por lo inconsciente tienen que ser «comprendidos», es decir, asimilados e integrados, por la consciencia. Un sueño incomprendido es un mero acontecimiento, pero la comprensión lo convierte en una vivencia.

253 Por eso, mi tarea principal ha sido investigar las formas de manifestación de lo inconsciente para aprender su lenguaje. Como, por una parte, la premisa cosmovisiva es un asunto eminentemente histórico y, por otra, los símbolos que lo inconsciente produce brotan de modos arcaicos de funcionamiento de la psique, en estas investigaciones hay que dominar un material histórico enorme y recopilar y elaborar un material empírico de observación igual de grande.

254 La necesidad práctica de comprender en profundidad los productos de lo inconsciente es obvia. Prosigo así la dirección que Freud tomó, pero intento no tener opiniones metafísicas preconcebidas. Más bien, intento atenerme a la experiencia inmediata y dejar en paz las convicciones metafísicas favorables o contrarias. No me figuro que me encuentro por encima, o más allá, de la psique, que puedo enjuiciarla desde un punto arquimédico trans-

cendental. Soy consciente de que estoy atrapado en la psique y de que sólo soy capaz e describir aquello con lo que me tropiezo dentro de ella. Cuando se investiga, por ejemplo, el mundo de los cuentos, es difícil sustraerse a la impresión de que ciertas figuras se repiten a menudo, aunque con ropajes diferentes. De esta comparación surge lo que los folcloristas denominan *investigación de los motivos*. La psicología de lo inconsciente procede de esa misma manera con las figuras psíquicas que aparecen en los sueños, las fantasías, las visiones y los delirios igual que aparecen en las leyendas, los cuentos, los mitos y las religiones. En todo el ámbito psíquico hay *motivos*, es decir, figuras típicas que se remontan muy atrás en la historia e incluso en la prehistoria, por lo que podemos llamarlas *arquetipos*[5]. Pienso que forman parte de la estructura de lo inconsciente humano, pues no puedo explicarme de otra manera su presencia universal e idéntica a sí misma, ya sea el redentor un pez, una liebre, un cordero, una serpiente o una persona. Es la misma figura de redentor con disfraces accidentales. A partir de muchas experiencias de este tipo he llegado a la conclusión de que lo más individual en el ser humano es su consciencia, mientras que su sombra, es decir, cierta capa superficial de lo inconsciente, ya es menos única, pues el ser humano se diferencia de su especie menos por sus virtudes que por sus vicios. Lo inconsciente, en su aparición más importante e influyente, se puede considerar un fenómeno colectivo idéntico por doquier a sí mismo; y como no parece desviarse en ninguna parte de sí mismo, tal vez forme una unidad curiosa, sobre cuya naturaleza reina empero una gran oscuridad. A esto hay que añadir que hoy hay una parapsicología cuyo objeto son manifestaciones que están relacionadas directamente con lo inconsciente. Se trata ante todo de los fenómenos ESP (Extra-Sensory Perception)[6], que la psicología médica no puede pasar por alto. Si estos fenómenos demuestran algo, es cierta relatividad psíquica del espacio y el tiempo, lo cual arroja una luz significativa sobre la unidad de lo inconsciente colectivo. Pero de momento sólo hay dos grupos claros de hechos: por una parte, la concordancia entre los símbolos individuales y los mitologemas; por parte, el fenómeno ESP. La interpretación de estos fenómenos está reservada al futuro.

5. El concepto de arquetipo es lo específicamente psicológico del *pattern of behaviour* en biología. Por tanto, no se trata de ideas heredadas, sino de modos de comportamiento.

6. J. B. Rhine.

Segunda Parte

PROBLEMAS ESPECIALES DE LA PSICOTERAPIA

XI

EL VALOR TERAPÉUTICO DE LA ABREACCIÓN*

255 Comentando en el *British Journal of Psychology* el artículo de William Brown «The Revival of Emotional Memories and Its Therapeutic Value», William McDougall expresa algunas ideas importantes que me gustaría subrayar aquí. Las neurosis que se han producido como consecuencia de la guerra mundial, con su etiología esencialmente traumática, han vuelto a plantear la cuestión de la teoría traumática de la neurosis, que durante los años de paz había sido mantenida acertadamente en el segundo plano de la discusión científica, pues su concepción de la etiología neurótica no es adecuada.

256 Los creadores de esa teoría fueron Breuer y Freud. Este último estudió a fondo las neurosis y elaboró así un punto de vista que tenía más en cuenta su origen real; pues en la mayor parte de las neurosis habituales no hay una causa traumática.

257 Para crear la impresión de que la neurosis es causada por un trauma y salvar de este modo la teoría, hay que dar una prominencia artificial a algunos acontecimientos secundarios y sin importancia. Estos traumas, si no son un mero producto de la fantasía del médico ni una consecuencia de la condescendencia del paciente, son fenómenos secundarios, el resultado de una actitud que ya es neurótica. Por lo general, la neurosis es un desarrollo patológicamente unilateral de la personalidad cuyos

* Conferencia publicada en la revista *British Journal of Psychology*, I, London, 1921, pp. 13-22, y (revisada) en el libro *Contributions to Analytical Psychology*, London/New York, 1928. [La traducción española de esta conferencia está realizada a partir del original inglés.]

imperceptibles inicios se remontan a la infancia más temprana. Sería una arbitrariedad pretender decir dónde comienza realmente una neurosis.

258 Buscar la causa determinante en la vida prenatal del paciente (tomando así en consideración la disposición psíquica y física de los padres en la época de la concepción y del embarazo: esta actitud no parece en absoluto improbable en ciertos casos) sería más justificable que seleccionar arbitrariamente un punto de origen de la neurosis en la vida individual del paciente.

259 Está claro que al abordar esta cuestión no hay que dejarse influenciar demasiado por la aparición superficial de los síntomas, aunque el paciente y su familia identifiquen la primera manifestación de los síntomas con el estallido de la neurosis. Una investigación rigurosa mostrará casi siempre que mucho tiempo antes de que los síntomas clínicos aparecieran ya había una tendencia mórbida.

260 Estos hechos obvios, que los especialistas conocen hace mucho tiempo, hicieron que la teoría del trauma pasara a segundo plano hasta el instante en que a consecuencia de la guerra se produjo una verdadera riada de neurosis traumáticas.

261 Si dejamos de lado los numerosos casos de neurosis de guerra en que un trauma (un *shock* violento) se suma a una historia neurótica establecida, nos quedan no pocos casos en que no hay una disposición neurótica o en que ésta es tan insignificante que sin un trauma la neurosis no habría llegado a estallar. Aquí el trauma es algo más que un factor desencadenante; es causal a la manera de una *causa efficiens*, sobre todo si tenemos en cuenta la especial atmósfera psíquica del campo de batalla como un factor esencial.

262 Estos casos nos sitúan ante un nuevo problema terapéutico que parece justificar el retorno al método original de Breuer y Freud y a la teoría en que se basa; pues el trauma es o un impacto único, definitivo y violento o un complejo de ideas y emociones comparable a una herida psíquica. Cualquier cosa que toque a este complejo, aunque sólo sea un poco, provoca una reacción vehemente, una auténtica explosión emocional. Por tanto, podríamos entender el trauma como un complejo con una alta *carga* emocional; y como a primera vista esta carga eficacísima parece ser la causa patológica del trastorno, se postula una terapia que haga posible una *descarga* completa. Este punto de vista es sencillo y lógico, y además parece concordar con el hecho de que la abreacción, es decir, la repetición dramática del momento traumático, su recapitulación emocional durante la vigilia o bajo la

hipnosis, tiene a menudo un efecto terapéutico beneficioso. Todos sabemos que el ser humano tiene la necesidad apremiante de contar una y otra vez sus experiencias intensas, hasta que pierdan su valor afectivo. «De la abundancia del corazón habla la boca», dice un refrán. Desahogarse debilita poco a poco la afectividad de la experiencia traumática, que de este modo acaba perdiendo su influencia trastornadora.

263 Pero por desgracia esta teoría en apariencia tan clara y sencilla no es más adecuada que muchas otras explicaciones igualmente sencillas y por tanto engañosas, como subraya McDougall con razón. Las teorías de este tipo tienen que ser defendidas con ferocidad y fanatismo, como si fueran dogmas, pues no se pueden sostener frente a la experiencia. Así pues, McDougall tiene razón cuando dice que en muchísimos casos la abreacción no es sólo inútil, sino incluso dañina.

264 Frente a esto, podríamos adoptar la actitud de un teórico ofendido y decir que el método de la abreacción nunca pretendió ser una panacea y que en todos los métodos hay casos que no encajan.

265 Pero yo replicaría que precisamente el estudio cuidadoso de los casos refractarios nos proporciona el conocimiento más esclarecedor de un método o de una teoría, pues revelan con mucha más claridad que los éxitos los puntos débiles de una teoría. Naturalmente, esto no pone en cuestión ni la eficacia del método ni su justificación, pero al menos conduce a una corrección de la teoría e indirectamente del método.

266 Por tanto, McDougall pone el dedo en la llaga cuando subraya que el factor esencial no es la existencia de un afecto con una carga alta, sino la disociación de la psique, por lo que el principal problema terapéutico no es la abreacción, sino cómo integrar la disociación. Este argumento hace avanzar nuestra discusión y concuerda por completo con nuestra experiencia de que un complejo traumático provoca una disociación de la psique. El complejo no es controlado por la voluntad, y por esta razón posee autonomía psíquica.

267 Su autonomía consiste en su capacidad de manifestarse con independencia de la voluntad o incluso en oposición directa a las tendencias conscientes: el complejo se impone tiránicamente a la consciencia. La explosión de un afecto es una invasión completa del individuo, al que asalta como un enemigo o un animal salvaje. He observado muchas veces que el afecto traumático típico es representado en los sueños como un animal salvaje y peligroso, lo

cual es una ilustración imponente de la naturaleza autónoma del afecto traumático cuando se separa de la consciencia.

268 Desde este punto de vista, la abreacción aparece a una luz completamente diferente: como un intento de reintegrar el complejo autónomo, de incorporarlo gradualmente a la consciencia como un contenido aceptado, reviviendo una o varias veces la situación traumática.

269 Pero yo dudo de que la cosa sea tan sencilla, y me pregunto si en este proceso no habrá otros factores esenciales. Pues hay que subrayar que la mera repetición de la experiencia no posee por sí misma un efecto curativo: la experiencia hay que repetirla en presencia del médico.

270 Si el efecto curativo dependiera únicamente de la repetición de la experiencia, la abreacción la podría llevar a cabo el paciente por sí mismo, como un ejercicio aislado, y no haría falta un objeto humano sobre el que descargar el afecto. Pero la intervención del médico es absolutamente necesaria, y es muy fácil ver qué significa para el paciente poder confiar su experiencia a un médico comprensivo. Su consciencia encuentra en el médico un apoyo moral contra el incontrolable afecto de su complejo traumático. El paciente ya no está solo en la lucha contra estas fuerzas elementales, sino que una persona en la que él confía le echa una mano y le proporciona la fuerza moral que necesita para combatir la tiranía de la emoción desenfrenada. De este modo, las energías integradoras de su consciencia se refuerzan hasta que el paciente vuelva a ser capaz de controlar el afecto rebelde. Tal vez se pueda llamar «sugestión» a esta influencia absolutamente esencial por parte del médico.

271 Pero yo preferiría llamarla «interés humano» y «dedicación personal». Esto no es propiedad de un método determinado ni puede llegar a ser un método, sino que se trata de unas cualidades morales que son importantísimas no sólo en el caso de la abreacción, sino en todos los métodos de la psicoterapia. La repetición del momento traumático sólo es capaz de reintegrar la disociación neurótica si la relación con el médico ha reforzado tanto la personalidad consciente del paciente que éste puede someter conscientemente el complejo autónomo al control de su voluntad.

272 La abreacción sólo tiene valor curativo en estas condiciones. Pero esto no depende sólo de la descarga de la tensión afectiva, sino en medida mucho mayor, como muestra McDougall, de que la disociación haya sido resuelta exitosamente o no. Por consiguiente, los casos en que la abreacción tiene un resultado negativo aparecen ahora a una luz completamente diferente.

273 En ausencia de las condiciones que acabo de mencionar, la abreacción no basta para resolver la disociación. Si la repetición del trauma no consigue reintegrar el complejo autónomo, la relación con el médico puede incrementar el nivel de la consciencia del paciente hasta el punto de permitirle superar y asimilar el complejo. Pero puede suceder que el paciente oponga una resistencia particularmente obstinada al médico o que el médico no adopte la actitud correcta hacia el paciente. En cualquiera de estos casos, el método de la abreacción se viene abajo.

274 Es evidente que el método catártico de la abreacción tendrá poco éxito con las neurosis cuya causa sea traumática en un grado menor. Ese método no tiene nada que ver con la naturaleza de la neurosis, y aplicarlo rígidamente aquí es una ridiculez. Si se obtuviera empero un éxito parcial, no tendría más significado que el éxito de cualquier otro método que tampoco tenga nada que ver con la naturaleza de la neurosis.

275 En estos casos, el éxito se debe a la sugestión; por lo general, este éxito dura muy poco tiempo y es una casualidad. Su causa principal es siempre la transferencia al médico, la cual se establece sin grandes dificultades si el médico da muestras de creer seriamente en su método. Precisamente porque el método catártico no tiene más que ver con la naturaleza de la neurosis que, por ejemplo, la hipnosis y otros métodos curativos parecidos, hace mucho tiempo que lo hemos abandonado, salvo unas pocas excepciones, en favor del análisis.

276 Pues bien, sucede que el punto fuerte del método analítico se encuentra en el mismo lugar que el punto débil del método catártico: en la relación entre el médico y el paciente. No importa que hoy muchos piensen todavía que el análisis consiste básicamente en «desenterrar» los complejos infantiles más tempranos para cortar el mal de raíz. Eso es simplemente una consecuencia de la vieja teoría del trauma. Estos contenidos históricos sólo tienen significado real si ponen obstáculos a la adaptación del paciente al presente. Explorar cuidadosamente todas las ramificaciones de la fantasía infantil no tiene en sí mucha importancia; el efecto terapéutico procede del esfuerzo del médico para introducirse en la psique del paciente, estableciendo así una relación correcta desde el punto de vista psicológico. La ausencia de esa relación hace sufrir al paciente. El propio Freud ha reconocido hace mucho tiempo que la transferencia es el alfa y omega del psicoanálisis. La transferencia es el intento del paciente de establecer un *rapport* psicológico con el médico. El paciente necesita esta relación para superar la disociación. Cuanto más débil sea el *rapport,*

es decir, cuanto menos se comprendan el médico y el paciente, tanto más intensamente se fomentará la transferencia y tanto más sexual será su forma.

277 Alcanzar la meta de la adaptación tiene una importancia tan vital para el paciente que la sexualidad interviene como una función de compensación. Su objetivo es consolidar una relación que de ordinario no se puede obtener mediante la comprensión recíproca. Así las cosas, la transferencia puede convertirse en el mayor obstáculo para el éxito del tratamiento. No es sorprendente que las transferencias más sexuales sean especialmente frecuentes cuando el analista se concentra excesivamente en el aspecto sexual, pues en ese caso todos los demás caminos para comprenderse están cerrados. La interpretación exclusivamente sexual de los sueños y de las fantasías es una violación espantosa del material psíquico del paciente: la fantasía infantil-sexual no es todo, pues el material contiene también un elemento creativo cuyo propósito es abrir un camino para salir de la neurosis. Esta salida natural está bloqueada ahora; el médico es el único refugio seguro en un desierto de fantasías sexuales, y el paciente no tiene más remedio que abrazarlo con una transferencia erótica convulsa; a no ser que el paciente, lleno de odio, prefiera romper la relación.

278 En ambos casos, el resultado es la desolación espiritual. Esto es lamentable porque, evidentemente, los psicoanalistas no buscan este triste resultado; sin embargo, a menudo lo provocan por culpa de su lealtad ciega al dogma de la sexualidad.

279 Desde el punto de vista intelectual, la interpretación sexual es extremadamente sencilla, ya que sólo se fija en unos pocos hechos elementales que aparecen en innumerables variaciones. Sabe de antemano cómo acabará la cosa. La frase *Inter faeces et urinam nascimur* [«Nacemos entre heces y orina»] es una verdad eterna, pero es una verdad estéril, monótona y, sobre todo, repugnante. No tiene ningún sentido reducir los esfuerzos más elevados del alma al seno materno. Además, es un grave error técnico que destruye la comprensión psicológica en vez de fomentarla. Los pacientes neuróticos necesitan ese *rapport* psicológico más que cualquier otra cosa, pues en su estado disociado les ayuda a adaptarse a la psique del médico. Pero no es en absoluto fácil establecer ese tipo de relación humana, que sólo se puede construir con mucho esfuerzo y una atención escrupulosa. La retirada continua de todas las proyecciones a su origen (y la transferencia está formada por proyecciones) puede ser muy interesante desde los puntos de vista histórico y científico, pero no crea una actitud adaptada a la vida, sino que frustra todos los intentos del pacien-

te de establecer una relación humana normal al disolverla en sus elementos.

280 Si el paciente consigue empero adaptarse a la vida, habrá sido a costa de muchos valores morales, intelectuales y estéticos cuya desaparición es una grave pérdida para el carácter de una persona. Además, existe el peligro de que el paciente se pierda en cavilaciones sobre el pasado y en lamentos por cosas que ya no tienen remedio, esto es, la tendencia mórbida, muy extendida entre los neuróticos, a buscar la causa de su inferioridad en la penumbra del pasado, por ejemplo en la educación que han recibido, en el carácter de sus padres, etcétera.

281 Este examen minucioso de los determinantes menores no afectará a la inferioridad actual del paciente, igual que las condiciones sociales actuales no mejorarán si investigamos con el mismo rigor las causas de la guerra mundial. Lo realmente importante es la realización moral de la personalidad entera.

282 De todos modos, sería miope considerar innecesario por principio el análisis reductivo; esto no sería más inteligente que negar el valor de las investigaciones sobre las causas de la guerra mundial. El médico tiene que profundizar lo más posible en el origen de la neurosis para sentar las bases de la síntesis subsiguiente. La consecuencia del análisis reductivo es que el paciente es privado de su adaptación defectuosa y devuelto a su comienzo. Naturalmente, la psique intenta resarcirse de esta pérdida intensificando su adhesión a un objeto humano. Por lo general ese objeto es el médico, pero a veces es otra persona, como el cónyuge o un amigo, que actúa como contra-polo del médico. En determinadas circunstancias esto puede equilibrar una transferencia unilateral, pero también puede ser un obstáculo para el progreso del trabajo. El vínculo intensificado con el médico es una compensación por la actitud defectuosa del paciente hacia la realidad. Es a este vínculo a lo que nos referimos con la palabra «transferencia».

283 El fenómeno de la transferencia es un componente inevitable de todo análisis riguroso, pues es absolutamente necesario que el médico entre en un contacto lo más estrecho posible con la línea de desarrollo psicológico del paciente. Se podría decir que el médico, en la misma medida en que asimila los contenidos psíquicos íntimos del paciente, queda asimilado a su vez como una figura en la psique del paciente. Cuando digo «como una figura», estoy intentando decir que el paciente no percibe al médico tal como es realmente, sino como una de las personas que figuraron de manera muy significativa en su historia previa. El médico queda asociado en la psique del paciente con esas imágenes mnemó-

nicas porque, al igual que ellas, hace que el paciente revele sus secretos más íntimos. Es como si el médico estuviera cargado con la fuerza de esas imágenes mnemónicas.

284 Así pues, la transferencia está formada por una serie de proyecciones que sustituyen a una relación psicológica real. Crean una relación aparente, lo cual es muy importante porque se produce en un momento en que el fracaso habitual del paciente para adaptarse ha sido intensificado artificialmente por el traslado analítico del paciente al pasado. De ahí que la interrupción repentina de la transferencia tenga siempre unas consecuencias extremadamente desagradables e incluso peligrosas, pues abandona al paciente en una situación imposible de ausencia de relaciones.

285 Aunque el análisis de estas proyecciones se remonte hasta su origen (y todas las proyecciones se pueden retirar de esta manera), el paciente sigue reclamando una relación humana; y habría que darle satisfacción, pues sin una relación de algún tipo el ser humano se encuentra en el vacío.

286 El paciente ha de relacionarse de alguna manera con un objeto presente inmediatamente para poder responder de un modo mínimamente adecuado a las exigencias de la adaptación. Pese al análisis reductivo, el paciente se dirigirá al médico no como a un objeto de deseo sexual, sino como al objeto de una relación puramente humana en la que cada persona tiene garantizado su lugar. Naturalmente, esto no es posible mientras no se hayan reconocido conscientemente todas las proyecciones; por consiguiente, ante todo hay que someterlas a un análisis reductivo, pero teniendo siempre presente que la reclamación de una relación personal es legítima e importante.

287 Una vez que las proyecciones han sido conocidas como tales, la forma particular de *rapport* denominada «transferencia» llega a su fin, y entonces comienza el problema de la relación individual. Cualquiera que haya leído con atención la bibliografía y se haya entretenido interpretando sueños y desenterrando complejos en sí mismo y en otras personas llegará sin grandes dificultades hasta este punto decisivo, pero el derecho a ir más allá sólo lo tiene el médico que se haya sometido a un análisis minucioso o que trabaje con tanta pasión por la verdad que pueda analizarse a sí mismo a través de su paciente. Un médico que no desee lo uno y no pueda conseguir lo otro no debería atreverse a realizar un análisis; siempre le faltará algo, por más que apele a su ridícula autoridad.

288 En última instancia, todo su trabajo será un *bluff* intelectual, pues ¿cómo puede ese médico ayudar a su paciente a superar su

inferioridad mórbida si él mismo es claramente inferior? ¿Cómo puede el paciente aprender a abandonar sus subterfugios neuróticos si ve que el médico está jugando al escondite con su propia personalidad, como si el miedo a ser considerado inferior le impidiera quitarse la máscara profesional de la autoridad, de la competencia, del conocimiento superior, etcétera?

289 La piedra de toque de todo análisis que no se conforme con un éxito parcial ni acabe sin éxito es siempre esta relación de persona a persona, una situación psicológica en la que el paciente se enfrenta al médico en igualdad de condiciones y lo somete a la misma crítica implacable que en el curso del tratamiento el médico le aplicará a él.

290 Este tipo de relación personal es un vínculo o un contrato negociado libremente, lo contrario de la degradante esclavitud de la transferencia. Para el paciente es como un puente que le permite dar sus primeros pasos hacia una existencia que valga la pena. El paciente descubre que su propia personalidad única es valiosa, que ha sido aceptado por lo que es y que es capaz de adaptarse a las exigencias de la vida. Pero el paciente no podrá hacer este descubrimiento mientras el médico se esconda tras un método y se permita criticar todo lo que le plazca. El método que ese médico aplique no será muy diferente de la sugestión, y los resultados estarán a la altura del método. En vez de esto, el paciente debería tener derecho a criticar con toda libertad y percibir la igualdad humana.

291 Pienso que de lo que he dicho se desprende claramente que en mi opinión el análisis exige de la estatura mental y moral del médico mucho más que la mera aplicación de una técnica rutinaria y que la influencia terapéutica del médico consiste sobre todo en esta dirección personal.

292 Pero si el lector llegara a la conclusión de que el método cuenta poco o nada, habría malentendido por completo lo que he querido decir. La mera simpatía personal nunca le podrá dar al paciente esa comprensión objetiva de su neurosis que lo independiza del médico y establece una contra-influencia a la transferencia.

293 Para comprender objetivamente la enfermedad y crear una relación personal hace falta la ciencia: y no sólo el conocimiento puramente médico, que se refiere a un campo limitado, sino un conocimiento amplio de todos los aspectos de la psique humana. El tratamiento tiene que hacer algo más que destruir la vieja actitud mórbida; tiene que construir una nueva actitud que sea sana y robusta. Esto requiere un cambio fundamental de visión. El pa-

ciente ha de ser no sólo capaz de conocer la causa y el origen de su neurosis, sino que también ha de ver la meta psicológica legítima a la que se dirige. No podemos extraer de él lo mórbido como un cuerpo extraño sin quitarle al mismo tiempo algo esencial que debería seguir vivo. Nuestra tarea no consiste en arrancar lo mórbido, sino en cultivar y transformar esta cosa que está creciendo hasta que pueda desempeñar su función en la totalidad de la psique.

XII

LA APLICABILIDAD PRÁCTICA DEL ANÁLISIS DE LOS SUEÑOS*

294 La aplicabilidad terapéutica del análisis de los sueños todavía es un tema muy polémico. Muchos piensan que el análisis de los sueños es imprescindible en el tratamiento práctico de la neurosis, con lo cual erigen al sueño en una función equivalente a la consciencia por su importancia anímica. Por el contrario, otros discuten la validez del análisis de los sueños, con lo cual hacen del sueño un producto psíquico secundario e irrelevante. Es evidente que toda teoría que atribuya a lo inconsciente una función determinante en la etiología de la neurosis también reconocerá al sueño, en tanto que manifestación inmediata de lo inconsciente, un significado esencial, práctico. Igualmente evidente es que toda teoría que niegue lo inconsciente o lo considere irrelevante para la etiología también declarará prescindible al análisis de los sueños. Se podría considerar lamentable que la realidad de lo inconsciente siga resultando controvertida en el año del Señor 1931, mucho más de medio siglo después de que Carus acuñara el concepto de lo inconsciente, más de un siglo después de que Kant hablara del «inmenso campo de las representaciones oscuras», doscientos años después de que Leibniz postulara lo anímico inconsciente, por no mencionar los trabajos de Janet, Flournoy y muchos otros. Como aquí nos ocupa únicamente una cuestión práctica, no voy a exponer una apología de lo inconsciente, aunque nuestro problema especial del análisis de los sueños depende

* Conferencia dictada en el Congreso de la Sociedad Médica General de Psicoterapia, Dresde, 1931, y publicada en las actas del congreso y en el libro *Realidad del alma*, [3]1947.

de la hipótesis de lo inconsciente. Sin ella, el sueño es simplemente un *lusus naturae*, un conglomerado absurdo de restos diurnos fragmentarios. Si fuera realmente así, no habría razón alguna para discutir sobre la aplicabilidad del análisis de los sueños. Sólo podemos tratar este tema sobre la base del reconocimiento de lo inconsciente, pues la meta del análisis de los sueños no es ejercitar la mente, sino buscar y hacer conscientes los contenidos que hasta el momento habían sido inconscientes y que se consideran relevantes para explicar o tratar una neurosis. Para quien piense que la hipótesis es inaceptable no existe la cuestión de la aplicabilidad del análisis de los sueños.

295 Como nuestra hipótesis atribuye a lo inconsciente un significado etiológico y los sueños son la manifestación inmediata de la actividad anímica inconsciente, el intento de analizar e interpretar los sueños desde un punto de vista científico está justificado teóricamente. Si este intento sale bien, podemos esperar de él un conocimiento científico de la estructura de la etiología anímica, al margen del eventual efecto terapéutico. Pero como para el médico práctico los descubrimientos científicos son a lo sumo un alentador producto secundario de la actividad terapéutica, la posibilidad de dilucidar de un modo meramente teórico la etiología apenas se puede considerar un motivo suficiente o incluso una indicación para la aplicación práctica del análisis de los sueños. A no ser que el médico se prometa un efecto terapéutico de esta dilucidación explicativa. En este caso, la aplicación del análisis de los sueños se erige en un deber médico. Como se sabe, la escuela freudiana afirma que dilucidar y explicar, es decir, hacer plenamente conscientes los factores etiológicos inconscientes, tiene un gran significado terapéutico.

296 Si consideramos que esta expectativa está justificada por los hechos, ya sólo tenemos que preguntar si el análisis de los sueños es apropiado de manera exclusiva o de manera relativa, es decir, en conexión con otros métodos, para descubrir la etiología inconsciente, o si no es apropiado en absoluto. Doy por conocida la tesis de Freud, y puedo confirmarla, pues los sueños, y en especial los sueños iniciales, los del comienzo inmediato del tratamiento, sacan no pocas veces de manera inequívoca a la luz el factor etiológico esencial. El siguiente ejemplo puede servir de ilustración de lo dicho.

297 Un hombre de buena posición viene a mi consulta. Padece de angustia, de inseguridad, de mareos que a veces llegan al vómito, de torpeza mental, de sofocos; un estado que se parece mucho al mal de montaña. Mi paciente ha desarrollado una carrera ex-

traordinariamente exitosa. Es el hijo aplicado de un campesino pobre y ascendió paso a paso gracias a su esfuerzo y su talento, hasta llegar a una posición importante que ofrecía buenísimas perspectivas para seguir ascendiendo en la sociedad. De hecho, este hombre había llegado al trampolín desde el que podría haber alzado el vuelo si su neurosis no se hubiera interpuesto de repente. Mi paciente no pudo evitar decir en ese momento esa celebérrima frase hecha que empieza con las palabras estereotipadas: «Y precisamente ahora que ...». La sintomatología del mal de montaña parece especialmente adecuada para exponer drásticamente la situación de este paciente. La noche antes de venir a verme, el paciente tuvo dos sueños. El primero dice así: *«Estoy de nuevo en el pueblecito en que nací. En la calle se han reunido algunos hijos de campesinos que fueron al colegio conmigo. Hago como si no los conociera y paso de largo. Entonces oigo cómo uno de ellos dice, señalándome: "Ése no vuelve a menudo a nuestro pueblo"».*

298 No hacen falta acrobacias interpretativas para descubrir en este sueño una alusión al modesto punto de partida de la carrera del paciente y para comprender que esa alusión significa: «Has olvidado que empezaste muy abajo».

299 El segundo sueño dice así: *«Tengo mucha prisa, pues quiero salir de viaje. Intento hacer el equipaje, pero no encuentro nada. El tiempo apremia, el tren no tardará en salir. Por fin consigo reunir mis cuatro cosas, salgo a la calle y me doy cuenta de que me he olvidado una carpeta con documentos importantes. Vuelvo sin aliento a casa, encuentro la carpeta, voy corriendo a la estación, pero apenas avanzo. A duras penas entro en el andén para ver cómo el tren sale de la estación. Tiene una curiosa forma de S, es muy largo y pienso que, si el maquinista no tiene cuidado y acelera, cuando el tren alcance el tramo recto los vagones que todavía estén en la curva descarrilarán por culpa de la aceleración. En efecto, el maquinista acelera, yo intento gritar, los vagones posteriores vacilan de una manera terrible y descarrilan. Una catástrofe horrenda. Me despierto asustado».*

300 Tampoco aquí es difícil comprender la historia que este sueño cuenta. El sueño empieza describiendo la vana prisa nerviosa por seguir avanzando. Y como delante el maquinista avanza sin miramientos, detrás se producen la neurosis, la vacilación y el descarrilamiento.

301 Está claro que en el momento actual de su vida el paciente ha alcanzado su apogeo: su origen modesto y el esfuerzo de su lento ascenso han agotado sus fuerzas. Debería conformarse con lo que ha alcanzado, pero su ambición sigue impulsándolo a ascender a

un aire en el que no puede respirar. Por eso le llega el aviso de una neurosis.

302 Por razones exteriores no pude seguir tratando a este paciente, y mi interpretación no le agradaba. Por consiguiente, el destino bosquejado en este sueño siguió su curso. El paciente intentó ambiciosamente aprovechar sus oportunidades, y descarriló profesionalmente hasta el punto de que la catástrofe se volvió real.

303 La anamnesis consciente permitía conjeturar que el mal de montaña era una exposición simbólica de la imposibilidad de seguir ascendiendo, y esto fue confirmado como hecho por los sueños.

304 Aquí nos tropezamos con un hecho muy significativo para la aplicabilidad del análisis de los sueños: el sueño describe la situación interior del soñante, la verdad y realidad de la cual no es reconocida, o sólo de mala gana, por la consciencia. Conscientemente, el soñante no ve razón alguna para no seguir adelante, al contrario: asciende ambiciosamente y niega su propia incapacidad, que los acontecimientos posteriores de su vida dejarán muy patente. En estos casos, siempre nos sentimos inseguros en el campo de la consciencia. Su anamnesis se puede valorar de varias maneras. Al fin y al cabo, hasta el soldado raso lleva en su mochila el bastón de mariscal, y algunos hijos de padres pobres han conseguido grandes éxitos. ¿Por qué no iba a suceder eso aquí? Mi juicio puede estar turbado, ¿por qué iba a ser mi conjetura mejor que la suya? Y entonces aparece el sueño como la manifestación de un proceso anímico inconsciente, involuntario, sustraído a la influencia de la consciencia y que expone la verdad y la realidad interior tal como es; no como yo conjeturo que es ni como a él le gustaría que fuera, *sino como ella es*. Por eso, me he impuesto la regla de entender en principio los sueños como manifestaciones fisiológicas: si hay azúcar en la orina, lo que hay en la orina es azúcar y no albúmina, ni urobilina ni otra cosa que tal vez encaje mejor con mi expectativa. Así pues, yo entiendo el sueño como un hecho utilizable en el diagnóstico.

305 Mi pequeño ejemplo de un sueño ha tenido como resultado, al igual que todos los sueños, más de lo que esperábamos. El sueño nos ha dado no sólo la etiología de la neurosis, sino también un pronóstico; más aún: ahora sabemos inmediatamente por dónde ha de comenzar la terapia. Tenemos que impedir que el paciente acelere. Él se lo ha dicho a sí mismo en un sueño.

306 De momento vamos a conformarnos con esta alusión y vamos a volver a nuestra pregunta sobre si los sueños son apropiados para esclarecer la etiología de una neurosis. Mi ejemplo mues-

tra un caso positivo a este respecto. Pero también podría citar un sinnúmero de sueños iniciales en los que no hay huella de un factor etiológico, aunque se trate de sueños transparentes. Voy a dejar provisionalmente de lado los sueños que necesitan un análisis y una interpretación detallados.

307 Como se sabe, hay neurosis cuya etiología real no queda clara hasta el final, y también hay neurosis cuya etiología es más o menos irrelevante. Recurro así a la hipótesis por la que hemos comenzado: hacer consciente el factor etiológico es imprescindible desde el punto de vista terapéutico. Esta hipótesis conserva muchos aspectos de la vieja teoría del trauma. No niego que muchas neurosis sean traumatógenas, pero sí que todas las neurosis estén causadas por traumas, es decir, por experiencias infantiles determinantes. Esta tesis da lugar a una atención causalista del médico dirigida esencialmente al pasado y que siempre pregunta *por qué* y no *para qué*, lo cual es igualmente esencial; a menudo, esto perjudica gravemente al paciente, que se ve forzado a investigar, a veces durante años, una experiencia infantil imposible, dejando de lado cosas que serían importantes inmediatamente. Una actitud puramente causalista es demasiado angosta y no hace justicia ni a la esencia del sueño ni a la esencia de la neurosis. Por eso, un planteamiento que utilice los sueños sólo para descubrir el factor etiológico está prejuzgado y pasa por alto la mayor parte del contenido del sueño. Precisamente nuestro ejemplo podría mostrar que la etiología está claramente resaltada, pero también hay un pronóstico o anticipación, así como una seña terapéutica. A esto hay que añadir el gran número de sueños iniciales que no tocan la etiología, sino que tratan cuestiones completamente diferentes, como por ejemplo la actitud hacia el médico. Como ejemplo de esto me gustaría mencionar tres sueños que una paciente tuvo al principio del tratamiento con tres analistas diferentes. El primer sueño dice así: «*Quiero cruzar la frontera, pero no la encuentro y nadie me sabe decir dónde está*».

308 Este primer tratamiento fue interrumpido al poco tiempo sin resultados. El segundo sueño dice así: «*Quiero cruzar la frontera. Es una noche muy oscura, y no encuentro la aduana. Tras mucho buscar, descubro una pequeña luz a lo lejos y supongo que eso es la frontera. Pero para llegar ahí tengo que atravesar un valle y un bosque oscuro en el que me pierdo. Y entonces me doy cuenta de que hay alguien a mi lado. De repente me agarra como un loco y me despierto asustada*».

309 Este segundo tratamiento fue interrumpido a las pocas sema-

nas porque se produjo una identidad inconsciente de analista y analizanda que causó una desorientación completa.

310 El tercer sueño tuvo lugar en mi tratamiento. Dice así: «*Quiero cruzar una frontera, es decir, ya la he cruzado y me encuentro en una aduana suiza. Sólo tengo una bolsa de mano y creo que no tengo nada que declarar. Pero el aduanero abre mi bolsa y, para mi sorpresa, saca de ella dos colchones*».

311 La paciente se casó durante mi tratamiento, a lo que al principio había opuesto una resistencia vehemente. La etiología de la resistencia neurótica sólo quedó clara tras muchos meses y no estaba mencionada con una sola palabra en estos sueños. Estos sueños son, sin excepción, anticipaciones y se refieren a las dificultades que surgirán con el médico correspondiente.

312 Estos ejemplos, y hay muchos otros similares, muestran que los sueños son a menudo anticipaciones que pierden todo su sentido si las estudiamos de una manera puramente causalista. Estos sueños contienen una información inequívoca sobre la situación analítica, cuyo conocimiento correcto es muy importante desde el punto de vista terapéutico. El médico n.º 1 interpretó correctamente la situación y pasó la paciente al médico n.º 2. Con éste, la paciente extrajo sus propias conclusiones del sueño y se marchó voluntariamente. Mi interpretación la desilusionó, pero el hecho de que el sueño anunciara que ella ya había pasado la frontera la ayudó decisivamente a perseverar pese a todas las dificultades.

313 A menudo, los sueños iniciales son sorprendentemente transparentes y claros. Pero al avanzar el análisis los sueños pierden pronto su carácter claro. Si excepcionalmente lo conservan, podemos estar seguros de que el análisis todavía no ha llegado a una parte esencial de la personalidad. Por lo general, los sueños se vuelven más opacos y borrosos al poco tiempo de comenzar el tratamiento, lo cual dificulta considerablemente su interpretación (esto también se debe a que en determinadas circunstancias se alcanza pronto ese nivel en que el médico ya no controla la situación). La prueba de esto es que los sueños se vuelven más opacos, lo cual es, desde el punto de vista del médico, una constatación subjetiva. Para la comprensión no hay nada oscuro; sólo a la no-comprensión le parecen las cosas opacas y confusas. En sí mismos, los sueños son claros naturalmente, es decir, tan claros como deben ser en las condiciones del momento. Si en un estadio posterior del tratamiento o incluso años después volvemos la vista a esos sueños, nos asombramos de que en aquella época pudiéramos ser tan ciegos. Si en el curso del análisis nos tropezamos con sueños que son muy oscuros en comparación con

los luminosos sueños iniciales, el médico no debería acusar a los sueños de la confusión ni al paciente de una resistencia deliberada, sino que debería entender ese hallazgo como un indicio de que está empezando a no comprender, igual que un psiquiatra que considere confuso a un paciente debería admitir que esto es una proyección y considerarse confuso a sí mismo, pues en realidad ese psiquiatra es confundido en su comprensión por el peculiar comportamiento del enfermo. Además, es importantísimo para la terapia detectar a tiempo la no-comprensión, pues nada es más perjudicial para el paciente que ser comprendido siempre. El paciente confía en el misterioso saber del médico, con lo cual alimenta su vanidad profesional, se aloja en la comprensión arrogante y «profunda» del médico y pierde el sentido de la realidad; esto es una de las causas esenciales de las transferencias tenaces y del retraso del éxito curativo.

314 Como se sabe, comprender es un proceso muy subjetivo. Puede ser muy unilateral si el médico comprende, pero el paciente no. En este caso, el médico piensa que tiene el deber de convencer al paciente; si éste no se deja convencer, el médico le reprochará su resistencia. En este caso de comprensión unilateral yo hablaría tranquilamente de «no-comprensión», pues en el fondo lo importante no es que el médico comprenda, sino que el paciente comprenda. Por tanto, la comprensión debería consistir en ponerse de acuerdo, y esto debería ser el fruto de una reflexión en común. El peligro de la comprensión unilateral es que a partir de sus ideas preconcebidas el médico se forme un juicio sobre el sueño que, aunque concuerde ortodoxamente con alguna teoría o incluso sea básicamente correcto, no consigue que el paciente esté de acuerdo voluntariamente, por lo que en la práctica es incorrecto. Ese juicio es incorrecto también porque anticipa y, por tanto, paraliza el desarrollo del paciente. Al paciente no hay que enseñarle una verdad (en este caso sólo nos dirigiríamos a su cabeza), sino que él mismo tiene que desarrollarse hacia esa verdad (así alcanzamos su corazón, lo cual impresiona más profundamente y tiene un efecto más fuerte).

315 Si la interpretación unilateral del médico concuerda simplemente con una teoría o con una idea preconcebida, el eventual convencimiento del paciente o un éxito curativo concreto se basarán en la *sugestión*, al respecto de lo cual conviene no engañarse. Un efecto sugestivo no es en sí mismo reprobable, pero su éxito tiene unos límites bien conocidos, y además tiene unos efectos secundarios sobre la autonomía del carácter que a la larga sería mejor evitar. Quien lleva a cabo un tratamiento analítico

cree implícitamente en el sentido y el valor de hacer consciente, con lo cual partes de la personalidad que hasta entonces habían permanecido inconscientes son sometidas a la crítica y a la elección conscientes. El paciente se ve situado así ante problemas y alentado a juzgar y decidir de manera consciente. Esto significa nada menos que una provocación directa de la función ética, lo cual arrastra al conjunto de la personalidad. De ahí que, por cuanto respecta a la maduración de la personalidad, la intervención analítica se encuentre muy por encima de la sugestión, que es una especie de hechizo que actúa en la oscuridad y nunca plantea exigencias éticas a la personalidad. La sugestión siempre es un medio engañoso y meramente provisional, por lo que habría que evitarla en tanto que incompatible con el principio del tratamiento analítico. Naturalmente, la sugestión sólo se puede evitar cuando su posibilidad se vuelve consciente al médico. Cosas inconscientes hay de sobra, en especial para el efecto sugestivo.

316 Quien quiera evitar la sugestión consciente ha de considerar nula la interpretación de un sueño mientras no se haya encontrado una fórmula que obtenga la aprobación del paciente.

317 Seguir estas reglas fundamentales me parece imprescindible al tratar aquellos sueños cuya opacidad pone de manifiesto que ni el médico ni el paciente están comprendiendo. El médico debería entender esos sueños como algo nuevo, como una información sobre condiciones de naturaleza desconocida acerca de las cuales tiene que aprender tanto como el paciente. Debería ser una obviedad que el médico renuncie a sus presupuestos teóricos y esté dispuesto a descubrir en cada caso concreto una teoría del sueño completamente nueva, pues este trabajo de pioneros tiene ante sí un campo inmenso. La idea de que los sueños son el cumplimiento de deseos reprimidos está superada desde hace mucho tiempo. Sin duda, algunos sueños exponen deseos o miedos cumplidos, pero hay muchos tipos más de sueños. Los sueños pueden ser verdades implacables, sentencias filosóficas, ilusiones, fantasías desenfrenadas, recuerdos, planes, anticipaciones, visiones telepáticas, experiencias irracionales y Dios sabe cuántas cosas más. No debemos olvidar una cosa: casi la mitad de nuestra vida tiene lugar en un estado más o menos inconsciente. La manifestación específica de lo inconsciente son los sueños. Así como el alma tiene un lado diurno, que es la consciencia, también tiene un lado nocturno, que es el funcionamiento psíquico inconsciente, que podríamos entender como un fantasear onírico. Así como en la consciencia hay no sólo deseos y miedos, sino muchas cosas más, es muy probable que nuestra alma soñante disponga de una ri-

queza de posibilidades de contenido y de vida similar o incluso mucho mayor que la consciencia, cuya naturaleza esencial es la concentración, la limitación y la exclusividad.

318 Así las cosas, no está injustificado, sino que es un deber, no cercenar doctrinariamente de antemano el sentido de un sueño. Pues hay que saber que no pocos soñantes imitan la jerga técnica o teórica del médico en sus sueños, de acuerdo con la vieja sentencia *Canis panem somniat, piscator pisces* [«El perro sueña con pan, y el pescador, con peces»]. Esto no quiere decir que los peces con que sueña el pescador no sean nada más que peces. No hay ningún lenguaje del que no se pueda abusar. Es fácil imaginarse cómo nos engañamos de este modo; lo inconsciente parece tener incluso una tendencia a envolver al médico en su propia teoría hasta ahogarlo. Por eso, durante el análisis de los sueños prescindo lo más posible de la teoría, pero no por completo, pues siempre necesitamos algo de teoría para captar las cosas con claridad. Así, es una expectativa teórica que un sueño tenga sentido. Esto no se puede demostrar estrictamente en todos los casos, pues hay sueños que no comprende nadie, ni el médico ni el paciente. Sin embargo, tengo que partir de esa hipótesis para atreverme a estudiar los sueños. También es teoría que el sueño añade algo esencial al conocimiento consciente y que un sueño que no haga esto ha sido interpretado de manera deficiente. Tengo que partir esta hipótesis para explicarme por qué analizo los sueños. Todas las demás hipótesis, por ejemplo sobre la función y la estructura del sueño, son meras reglas artesanales y tienen que ser modificadas continuamente. Durante este trabajo no podemos olvidar ni por un instante que nos movemos por un terreno engañoso en el que la inseguridad es lo único seguro. Casi debemos gritarle al intérprete de los sueños: «¡No se te ocurra intentar comprender!», para que no interprete demasiado rápido.

319 En el caso de un sueño opaco, lo primero que hay que hacer no es comprender e interpretar, sino establecer con cuidado el contexto. No me refiero con esto a la desenfrenada «asociación libre» a partir de imágenes oníricas, sino al examen cuidadoso y consciente de las conexiones asociativas que están agrupadas objetivamente en torno a una imagen onírica. A muchos pacientes hay que educarlos a este trabajo, pues, al igual que el médico, tienen la tendencia invencible a comprender e interpretar en seguida, especialmente si sus lecturas o un análisis fracasado les han infundido ideas equivocadas. Por eso, empiezan asociando de manera teórica, es decir, comprendiendo e interpretando, y se quedan estancados ahí. Al igual que el médico, quieren dejar el

sueño atrás, pues creen equivocadamente que el sueño es una mera fachada que oculta el sentido real. Pero en la mayor parte de las casas la «fachada» no es un engaño ni una caricatura, sino que corresponde al contenido de la casa o incluso lo delata sin más. También la imagen onírica manifiesta es el sueño mismo y contiene todo el sentido. Si encuentro azúcar en la orina, es azúcar y no una mera fachada de la albúmina. Lo que Freud llama «fachada del sueño» es la opacidad del sueño, y en realidad esto es una mera proyección del no-comprender, es decir: sólo se habla de «fachada» porque no se conoce el sueño. Sería mejor decir que se trata de algo así como un texto incomprensible que no es que tenga una fachada, sino que nosotros no lo sabemos leer. Entonces no necesitaremos interpretar lo que pueda haber detrás, sino que primero tendremos que aprender a leer.

320 Como he dicho, la mejor manera de conseguir esto es establecer el contexto. La «asociación libre» no nos lleva a la meta, igual que no nos serviría para descifrar una inscripción hitita. Naturalmente, con la asociación libre llego a todos mis complejos, pero para alcanzar esta meta no necesito un sueño, sino que me basta con una señal de tráfico o con una frase en un periódico. Con la asociación libre los complejos salen a la luz, pero el sentido del sueño sólo de manera excepcional. Para comprender el sentido de un sueño tengo que mantenerme lo más pegado posible a las imágenes oníricas. Si alguien sueña con una mesa de abeto, no basta con que asocie con esto su escritorio, por la sencilla razón de que su escritorio no es de madera de abeto. Pero el sueño se refiere expresamente a una mesa de abeto. Supongamos que al soñante no se le ocurre nada más; este estancamiento tendrá un significado objetivo, pues indica que en las inmediaciones de la imagen onírica hay una oscuridad especial que podría inducirnos a pensar. Naturalmente se podrían tener docenas de asociaciones con una mesa de abeto; pero es significativo que al parecer no haya nada. En este caso volvemos a la imagen, y entonces yo suelo decir a mis pacientes: «Imagínese que yo no sé qué significan las palabras *mesa de abeto* y descríbame el objeto y su historia natural hasta que yo comprenda de qué objeto se trata».

321 De esta manera conseguimos establecer aproximadamente el contexto global de la imagen onírica. Si esto sucede para el sueño completo, puede comenzar la aventura de la interpretación.

322 Toda interpretación es una hipótesis, un simple intento de leer un texto desconocido. Pocas veces se puede interpretar con algo de seguridad un sueño aislado y opaco. Por eso doy poca importancia a la interpretación de un sueño suelto. La interpreta-

ción sólo alcanza una seguridad relativa en la *serie de sueños*, donde los sueños posteriores corrigen los errores en la interpretación de los sueños anteriores. Además, en la serie de sueños los contenidos y motivos subyacentes se pueden conocer mucho mejor. Por eso pido a mis pacientes que anoten cuidadosamente sus sueños y las interpretaciones. También les explico cómo elaborar sus sueños de la manera indicada, de modo que me traigan por escrito a la consulta su sueño con el material de contexto. En estadios posteriores les hago redactar las interpretaciones. El paciente aprende así a proceder correctamente con su inconsciente aun sin presencia de su médico.

323 Si los sueños sólo fueran fuentes de información sobre factores importantes desde el punto de vista etiológico, podríamos dejar tranquilamente todo el trabajo en manos del médico. O si el médico sólo utilizara los sueños para extraer de ahí todo tipo de señas útiles o de conocimientos psicológicos, mi procedimiento no haría ninguna falta. Pero como los sueños, según han mostrado mis ejemplos, parecen contener algo más que una herramienta al servicio del médico, hay que prestar una atención muy especial al análisis de los sueños. Pues a veces incluso la vida está en peligro. Entre los numerosos casos de este tipo, hay uno que me impresionó especialmente. Se trataba de un colega médico algo mayor que yo que en nuestros encuentros ocasionales solía burlarse de mí por la interpretación de los sueños. Un día me lo encontré en la calle y me dijo: «Hola, ¿cómo está usted? ¿Sigue interpretando sueños? Por cierto, hace poco tuve uno estúpido. ¿Significará algo?». Ese sueño consistía en lo siguiente: *«Estoy escalando una montaña alta por una falda escarpada. Cada vez estoy más arriba, y el tiempo es magnífico. Cuanto más arriba estoy, tanto mejor me siento, tengo la sensación de que podría estar escalando eternamente. Mi sentimiento de felicidad cuando llego a la cumbre es tan grande que pienso que podría seguir ascendiendo por el espacio sideral. De hecho, lo hago y asciendo por el aire. Despierto en éxtasis».*

324 Contesté: «Querido colega: como sé que usted no va a dejar de escalar montañas, voy a pedirle encarecidamente que a partir de ahora no vaya solo. Vaya con dos guías y prométales obediencia absoluta». El médico se echó a reír: «Usted es incorregible», y se despidió. No volví a verlo. Dos meses después sufrió el primer golpe: yendo de excursión solo por la montaña, fue sepultado por un alud, pero en el último momento lo salvó una patrulla militar que pasaba por allí. Tres meses después se acabó todo: yendo de excursión sin guía con un amigo más joven, al descen-

der por una pared pisó mal, cayó sobre su amigo, que lo esperaba abajo, y ambos rodaron hacia el abismo. Esto fue un éxtasis desde todos los puntos de vista.

325 Pese a mi escepticismo y a mi crítica, nunca he conseguido considerar los sueños como una *quantité négligeable*. Si nos parecen absurdos, nosotros mismos lo somos y no poseemos el ingenio necesario para leer correctamente el enigmático mensaje de nuestro lado nocturno. Por tanto, la psicología médica debería aguzar sus sentidos mediante el trabajo sistemático con los sueños, pues como mínimo la mitad de nuestra vida anímica tiene lugar en ese lado nocturno; y así como la consciencia influye sobre la noche, también lo inconsciente se hace notar en nuestra vida diurna. Nadie pone en duda la importancia de la vida consciente, ¿por qué dudar del significado de la vida inconsciente? Ella *también* es nuestra vida, a veces más aún, y más peligrosamente o más benéficamente, que la vida diurna.

326 Como los sueños nos informan de la vida interior oculta y sacan a la luz componentes de la personalidad del paciente que en la vida diurna sólo significan síntomas neuróticos, el paciente no puede ser tratado sólo por y en la consciencia, sino que también necesita el tratamiento de lo inconsciente. Por lo que sabemos ahora, esto no puede suceder más que asimilando los contenidos de lo inconsciente a la consciencia.

327 En este caso, *asimilación* significa la interpenetración de contenidos conscientes e inconscientes, no una valoración, reinterpretación y torcimiento unilateral de los contenidos inconscientes por la consciencia, como se suele pensar y practicar. A este respecto hay teorías muy erróneas sobre el valor y el significado de los contenidos inconscientes. Como se sabe, la teoría freudiana ve lo inconsciente en una luz negativa, igual que esa escuela piensa que el hombre primigenio es algo así como un monstruo. Los cuentos sobre un hombre horrible y la doctrina de lo inconsciente infantil-perverso-criminal han conseguido presentar ese ser natural que lo inconsciente es como un monstruo peligroso. ¡Como si todo lo bueno, razonable, bello y valioso estuviera alojado en la consciencia! ¿Los horrores de la guerra mundial no nos han abierto los ojos?, ¿seguimos sin ver que nuestra consciencia es más diabólica y perversa todavía que el ser natural de lo inconsciente?

328 Hace poco me han reprochado que mi teoría de la asimilación de lo inconsciente socava la cultura y entrega nuestros valores supremos a la primitividad. Esta opinión sólo se puede basar en el presupuesto completamente equivocado de que lo inconsciente es un monstruo. Esta idea surge del miedo a la naturaleza

y a la realidad. Para salvarnos de las garras imaginarias de lo inconsciente, la teoría de Freud ha inventado el concepto de sublimación. Lo que está presente realmente no se puede sublimar como tal a la manera alquímica, y lo que en apariencia es sublimado no fue nunca el resultado de una interpretación errónea.

329 Lo inconsciente no es un monstruo demoníaco, sino un ser natural indiferente desde los puntos de vista moral, estético e intelectual, que sólo se vuelve peligroso cuando nuestra actitud consciente hacia él es irremediablemente incorrecta. En la medida en que reprimimos, crece la peligrosidad de lo inconsciente. Pero en el momento en que el paciente empieza a asimilar sus contenidos hasta entonces inconscientes, disminuye la peligrosidad de lo inconsciente. La disociación de la personalidad, la temerosa separación del lado diurno y el lado nocturno, se acaba cuando la asimilación avanza. Lo que mi crítico teme, el avasallamiento de la consciencia por lo inconsciente, se produce precisamente cuando se impide vivir a lo inconsciente mediante la represión, la interpretación falsa y la minusvaloración.

330 El error fundamental en relación con la esencia de lo inconsciente es suponer que sus contenidos son unívocos y están provistos de signos inmutables. En mi humilde opinión, esta idea es demasiado ingenua. En tanto que sistema autorregulador, el alma está equilibrada, igual que la vida del cuerpo. Para todos los procesos excesivos se producen en seguida y forzosamente compensaciones, sin las cuales no habría ni un metabolismo normal ni una psique normal. En este sentido, se puede ver en la *compensación* una regla fundamental del comportamiento psíquico. El defecto aquí causa un exceso allí. También la relación entre lo consciente y lo inconsciente es compensatoria. Esto es una de las reglas artesanales mejor confirmadas de la interpretación de los sueños. En la interpretación práctica de los sueños siempre vale la pena preguntar: ¿qué actitud consciente es compensada por el sueño?

331 Por lo general, la compensación no es simplemente un cumplimiento ilusorio de los deseos, sino una realidad que se vuelve más real cuanto más la reprimimos. Como se sabe, la sed no se pasa reprimiéndola. Por eso, el contenido de los sueños hay que tomarlo en serio como realidad, y en tanto que tal hay que acogerlo en la actitud consciente como uno de los factores determinantes. Quien no lo haga, permanecerá en esa actitud consciente excéntrica que ha provocado la compensación inconsciente y no podrá elaborar un juicio correcto sobre sí mismo y un estilo equilibrado de vida.

332 Si a alguien se le ocurriera, y esto es lo que temen mis críticos, poner el contenido inconsciente en lugar del contenido consciente, estaría reprimiendo el último, con lo cual el contenido antes consciente asumiría en lo inconsciente la función compensatoria. Lo inconsciente habría cambiado así por completo su rostro y sería temerosamente razonable, en claro contraste con la posición que ocupaba antes. Esta operación no se encarga a lo inconsciente, aunque sucede continuamente y es su función más propia. Por eso, todo sueño es un órgano de información y de control y la herramienta más eficaz en la construcción de la personalidad.

333 En lo inconsciente no hay materiales explosivos, a no ser que una consciencia arrogante o cobarde los haya llevado a escondidas allí. ¡Razón de más para no pasar de largo sin prestarle atención!

334 Por todas estas razones me impongo la regla heurística de preguntarme en cada intento de interpretar un sueño: ¿qué actitud consciente es compensada por el sueño? De este modo pongo el sueño en relación estrechísima con la situación de la consciencia, tengo incluso que afirmar que sin conocimiento de la situación consciente nunca se podrá interpretar un sueño con la menor seguridad. Sólo desde el conocimiento de la situación de la consciencia se puede averiguar qué signo hay que dar a los contenidos inconscientes. El sueño no es un acontecimiento aislado, separado por completo de la vida diurna y de su carácter. Si un sueño nos parece lo contrario, es porque lo hemos comprendido mal, por una ilusión subjetiva. En realidad, entre la consciencia y el sueño hay una causalidad rigurosa y una relación muy equilibrada.

335 Voy a explicar mediante un ejemplo este importante procedimiento de valoración de los contenidos inconscientes. Un joven me expuso este sueño: «*Mi padre se marcha de casa en su coche nuevo. Conduce muy mal, y me enfado por su aparente estupidez. Mi padre va zigzagueando y retrocede, por lo que lleva al coche a una situación peligrosa; finalmente, choca con un muro y el coche sufre graves daños. Grito enfadadísimo a mi padre que se comporte con sensatez. Él se echa a reír y veo que está completamente borracho*». Este sueño no se basa en un acontecimiento real. El soñante está seguro de que su padre no se comportaría así aun en el caso de que estuviera borracho. Él mismo conduce, es muy cuidadoso, apenas bebe, menos aún si tiene que conducir; puede enfadarse muchísimo cuando alguien conduce mal y causa pequeños desperfectos en el coche. Su relación con su padre es positiva. Lo admira porque es un hombre de gran éxito. No hace falta dominar el arte de la interpretación para ver que este sueño

muestra una imagen muy poco favorable del padre. ¿Qué respuesta podemos dar a la pregunta por el significado de este sueño para el hijo? ¿Es su relación con su padre buena sólo en apariencia y está formada en realidad por resistencias sobrecompensadas? En este caso habría que dar un signo positivo al contenido del sueño, habría que decir: «Así es su relación real con su padre». Pero como en la relación real del hijo con el padre no hay ninguna ambigüedad neurótica, no tendría justificación hacer cargar al sentimiento del joven con esa manera destructiva de pensar. Desde el punto de vista terapéutico, eso sería un error.

336 Si la relación del hijo con el padre es buena, ¿por qué inventa el sueño artificialmente una historia tan inverosímil para desacreditar al padre? En lo inconsciente del soñante tiene que haber una tendencia a producir ese sueño. ¿Esto sucede porque el soñante tiene resistencias, por envidia o por otros motivos de inferioridad? Antes de agobiar a su conciencia, lo cual es peligroso en el caso de jóvenes sensibles, debemos preguntarnos no por qué, sino para qué tiene el hijo ese sueño. La respuesta sería que su inconsciente quiere rebajar a su padre. Si entendemos esta tendencia como un hecho compensatorio, llegamos a la conclusión de que su relación con su padre no es sólo buena, sino incluso demasiado buena. El soñante es lo que se suele llamar un «hijo de papá». Su padre es en exceso la garantía de su vida, y él vive excesivamente lo que yo llamo una «vida provisional». El soñante corre el peligro de que su padre no le deje ver la realidad, por lo que lo inconsciente recurre a una blasfemia artificial para rebajar al padre y ensalzar al hijo. Sin duda, un procedimiento inmoral. Un padre poco inteligente intentaría defenderse, pero esta compensación es muy adecuada, pues obliga al hijo a contraponerse al padre, sin lo cual no podría alcanzar la consciencia de sí mismo.

337 La última interpretación era la correcta y consiguió imponerse, es decir, obtuvo el acuerdo espontáneo del soñante; ningún valor realmente presente fue lesionado, ni en el padre ni en el hijo. Esta interpretación sólo fue posible gracias al estudio cuidadoso de toda la fenomenología consciente de la relación padre-hijo. Sin conocimiento de la situación consciente, el sentido real del sueño habría permanecido *in suspenso*.

338 Para la asimilación de los contenidos de los sueños es importantísimo que los valores reales de la personalidad consciente no sean lesionados y mucho menos destruidos, pues de lo contrario no habría nadie que pudiera asimilar. El reconocimiento de lo inconsciente no es un experimento bolchevique que pone arriba lo que estaba debajo y produce así el mismo estado que quería

mejorar. Por eso, hay que procurar que se conserven los valores de la personalidad consciente, pues la compensación mediante lo inconsciente sólo es eficaz si coopera con una consciencia integral. La asimilación no es una disyunción, sino una conjunción.

339 Así como para interpretar un sueño es imprescindible conocer exactamente la situación de la consciencia, también es importante por cuanto respecta al simbolismo del sueño tomar en cuenta las convicciones filosóficas, religiosas y morales de la consciencia. En la práctica es mucho más recomendable entender el simbolismo del sueño no de una manera semiótica, es decir, no como un signo o síntoma de carácter fijo, sino como un símbolo real, como expresión de un contenido todavía no conocido ni formulado conceptualmente en la consciencia y además relativo a la situación de la consciencia. Digo que proceder así es recomendable *en la práctica*, pues en teoría hay símbolos relativamente fijos en cuya interpretación hay que evitar ponerlos en relación con algo cuyo contenido conocemos y que podemos formular conceptualmente. Si no hubiera esos símbolos relativamente fijos, no podríamos saber nada sobre la estructura de lo inconsciente, pues no habría nada que se pudiera fijar y designar.

340 Tal vez resulte sorprendente que yo atribuya un contenido indeterminable, por decirlo así, a los símbolos relativamente fijos. Si no lo tuvieran, no se trataría de símbolos, sino de signos o síntomas. Como se sabe, la escuela freudiana acepta *símbolos* sexuales fijos, es decir, en este caso, *signos*, y les da el contenido definitivo aparente de la sexualidad. Pero por desgracia el concepto de sexualidad de Freud es tan extensible y tan vago que cualquier cosa puede caber en él. La palabra suena muy familiar, pero la cosa que designa es una X que oscila de manera desconcertante e indeterminable entre los extremos de una actividad glandular fisiológica y los chispazos espirituales más sublimes. Por eso prefiero que el símbolo designe una magnitud desconocida, difícil de conocer y en última instancia nunca determinable por completo, en vez de entregarme a una convicción dogmática basada en la ilusión de que mediante una palabra conocida también tenemos una cosa conocida. Tomemos como ejemplo los símbolos «fálicos», que presuntamente no designan nada más que el miembro viril. Visto desde la psique, el miembro es un símbolo de un contenido difícilmente determinable, como Kranefeldt ha explicado en un trabajo reciente[1]; y a los primitivos y a los antiguos, que

1. *«Komplex» und Mythos.*

emplearon con gran generosidad los símbolos fálicos, nunca se les ocurrió confundir el falo, el símbolo ritual, con el pene. El falo siempre significó el *mana* creativo, lo «extraordinariamente eficaz», por servirme de la expresión de Lehmann, la fuerza de la medicina y de la fecundidad, que de manera equivalente se expresó mediante el toro, el burro, la granada, el *yoni*, el macho cabrío, el rayo, el casco de caballo, la danza, el coito mágico en el campo, el menstruo y muchas otras analogías, igual que en el sueño. En la base de todas estas analogías, y por tanto también de la sexualidad, hay una imagen arquetípica de carácter difícil de determinar, que es lo que más se aproxima desde el punto de vista psicológico es el símbolo primitivo del *mana*.

341 Todos estos símbolos son relativamente fijos, pero en ningún caso concreto tenemos la seguridad a priori de que también en la práctica haya que interpretar así el símbolo.

342 La exigencia práctica puede ser completamente diferente. Si hubiéramos interpretado exhaustivamente un sueño de manera teórica —es decir, de manera científica—, tendríamos que relacionar esos símbolos con arquetipos. Pero en la práctica eso puede ser un error, pues la situación psicológica momentánea del paciente tal vez exija cualquier otra cosa antes que desviarse a la teoría del sueño. Por eso en la práctica es recomendable tener en cuenta sobre todo cuál es el significado del símbolo relativo a la situación de la consciencia, es decir, tratar al símbolo como si no fuera fijo. En otras palabras, renunciemos a todos los conocimientos precedentes y superiores e investiguemos qué significan las cosas para el paciente. Por supuesto, la interpretación teórica se detendrá por lo general nada más empezar. Si el médico práctico trabaja en exceso con los símbolos fijos, incurrirá en la rutina y en un dogmatismo peligroso que a menudo le hará pasar de largo ante el paciente. Por desgracia, no puedo ilustrar esto con un ejemplo, pues el ejemplo requeriría tanta minuciosidad que mi tiempo se agotaría. Además, sobre este asunto he publicado material más que suficiente.

343 Muy a menudo se produce nada más empezar el tratamiento un sueño que le desvela al médico todo el programa de lo inconsciente a largo plazo. Esto es posible porque el médico conoce los símbolos relativamente fijos. Pero por razones prácticas todavía es completamente imposible explicarle al paciente el significado profundo del sueño. También a este respecto nos limita la consideración práctica. Ese conocimiento puede tener mucho valor para el pronóstico y para el diagnóstico. Una vez tuve que estudiar el caso de una chica de diecisiete años. Un especialista había

dicho que podría tratarse del comienzo de una atrofia muscular progresiva; otro era de la opinión de que se trataba de una histeria. A la vista de esta opinión me consultaron. La cosa era sospechosa desde el punto de vista corporal, pero también había una histeria. Pregunté a la paciente por sus sueños, y en seguida contestó: «Sí, tengo unos sueños horribles. Hace poco soñé que *llego de noche a casa. Reina un silencio sepulcral. La puerta del salón está medio abierta y veo a mi madre ahorcada en la lámpara, balanceándose debido al viento frío que entra por las ventanas abiertas.* Y después soñé que *por la noche un ruido terrible recorre la casa. Investigo y descubro que un caballo desbocado está dando vueltas por la casa. Por fin encuentra la puerta del pasillo y salta por la ventana del pasillo, un cuarto piso, a la calle. Veo con horror que está muerto abajo*».

344 El carácter nefasto de los sueños nos obliga a aguzar los oídos. Sin embargo, muchas personas tienen a veces pesadillas. Por consiguiente, tenemos que estudiar en detalle el significado de los dos símbolos principales «madre» y «caballo». Tiene que tratarse de equivalentes, pues ambos hacen lo mismo. Los dos se suicidan. «Madre» es un arquetipo que alude al origen, a la naturaleza, a lo que genera pasivamente, de ahí «materia», por tanto también a la naturaleza material, al abdomen (matriz) y a las funciones vegetativas, por tanto también a lo inconsciente, a lo natural e impulsivo, a lo fisiológico, al cuerpo en que uno vive o está contenido; pues «madre» también es receptáculo, forma hueca (igualmente «abdomen»), portador y nutriente, por lo que también expresa psíquicamente las bases de la consciencia. Con el estar-dentro o estar-contenido está ligado lo oscuro, nocturno y angustioso (angosto). Con estas alusiones expongo gran parte de la historia mitológica o lingüística del concepto de madre o una parte esencial del concepto de *yin* de la filosofía china. Esto no es una adquisición individual de una chica de diecisiete años, sino un patrimonio colectivo que por una parte sigue vivo en el lenguaje y por otra parte es estructura heredada de la psique, por lo que se encuentra en todas las épocas y en todos los pueblos.

345 La palabra «madre», que suena muy conocida, se refiere al parecer a la madre individual, a «mi madre», pero en tanto que símbolo se refiere a un trasfondo que se resiste tenazmente a ser formulado conceptualmente y al que vagamente se podría definir como la vida oculta, natural, corporal, lo cual es empero demasiado estrecho y excluye demasiados significados secundarios imprescindibles. El hecho psíquico primigenio que se encuentra en su base es de una complejidad enorme, por lo que sólo se puede

captar con una visión amplia y sólo como conjetura. De ahí que hagan falta los símbolos.

346 Si introducimos en el sueño la expresión que hemos encontrado, la interpretación dice así: la vida inconsciente se destruye a sí misma. Esto es el mensaje a la consciencia y a todo el que esté dispuesto a escuchar.

347 «Caballo» es un arquetipo muy difundido en la mitología y en el folclore. En tanto que animal, representa la psique no humana, lo infrahumano, por tanto lo psíquico inconsciente; de ahí que en el folclore los caballos sean visionarios y hablen. En tanto que animales mamíferos, tienen una relación muy estrecha con el arquetipo de la madre (valquirias que llevan al héroe muerto a Valhala, el caballo de Troya, etc.). En tanto que se encuentran por debajo del ser humano, los caballos representan al abdomen y al mundo de los impulsos que ascienden desde ahí. El caballo es fuerza y vehículo, arrastra a la persona como un impulso, pero, como los impulsos, está sometido al pánico porque le falta la cualidad superior de la consciencia. Tiene mucho que ver con la magia, es decir, con el efecto irracional, hechiceresco, en especial los caballos negros, que anuncian la muerte.

348 Por tanto, el «caballo» es un equivalente de la «madre» con un suave desplazamiento del matiz semántico desde la vida originaria a la vida meramente animal, corporal. Si introducimos esta expresión en el texto del sueño, la interpretación dice así: la vida animal se destruye a sí misma.

349 Así pues, las afirmaciones de los dos sueños son casi idénticas, si bien el segundo, como suele suceder, se expresa de una manera más específica. Se habrá observado la particular sutileza del sueño: no habla de la muerte del individuo. Como se sabe, es fácil soñar con la propia muerte, pero no es en serio. Cuando lo es, el sueño habla otro lenguaje.

350 Así pues, ambos sueños aluden a una enfermedad orgánica grave con un final letal. Este pronóstico no tardó en confirmarse.

351 Por cuanto respecta a los símbolos relativamente fijos, este ejemplo puede darnos una idea vaga de su naturaleza. Hay muchísimos, y se distinguen individualmente por sutiles desplazamientos del matiz semántico. El estudio científico de su naturaleza sólo es posible mediante investigaciones comparadas de mitología, folclore, historia de las religiones e historia de las lenguas. Más que en nuestra consciencia, la esencia histórica de la psique se manifiesta en el sueño. En el sueño toman la palabra sus imágenes y sus impulsos, que proceden de una naturaleza muy primitiva. De ahí que mediante la asimilación de contenidos inconscientes reajuste-

mos la vida consciente del momento a la ley natural, de la que se desvía fácilmente, con lo cual devolvemos el paciente a su propia ley natural.

352 Aquí sólo he expuesto cosas elementales. El marco de una conferencia no me ha permitido reunir los ladrillos y volver a levantar ese edificio que en cada análisis de lo inconsciente es construido y ejecutado hasta obtener el restablecimiento definitivo de la personalidad completa. El camino de las asimilaciones sucesivas va mucho más allá del éxito curativo interesante desde el punto de vista médico y conduce a la lejana meta que tal vez fue la primera causa de la vida, a saber: la realización total del hombre completo, la individuación. Los médicos somos probablemente los primeros observadores conscientes de este oscuro proceso natural. Pero por lo general sólo vemos la parte de este desarrollo que está trastornada por la enfermedad y perdemos de vista al paciente una vez curado. Pero sólo después de la curación tendríamos la ocasión real de estudiar el proceso normal, que se extiende durante años y décadas. Si tuviéramos algún conocimiento de las metas de la tendencia inconsciente de desarrollo y si el médico no hubiera tomado su conocimiento psicológico de la fase de trastorno mórbido, la impresión de los procesos comunicados a la consciencia por los sueños sería mucho menos desconcertante y se podría conocer más claramente a qué se refieren en última instancia los símbolos. En mi opinión, todo médico debería ser consciente de que todo procedimiento psicoterapéutico, y en especial el analítico, irrumpe en un proceso dirigido a una meta, ora en un lugar, ora en otro, y saca a la luz algunas fases del mismo que parecen contradictorias en sus respectivas direcciones. Cada análisis muestra sólo una parte o un aspecto del proceso subyacente, por lo que las comparaciones casuísticas sólo sirven para confundir. Por eso me he limitado de buena gana a lo elemental y práctico, pues sólo muy cerca de la empiria cotidiana es posible llegar a un acuerdo más o menos satisfactorio.

XIII

LA PSICOLOGÍA DE LA TRANSFERENCIA

ILUSTRADA CON UNA SERIE DE IMÁGENES ALQUÍMICAS*

Quaero non pono, nihil hic determino dictans
Coniicio, conor, confero, tento, rogo...

[«Busco, no afirmo; nada de lo que aquí digo es determinante.
Conjeturo, intento, comparo, sondeo, pregunto...»]

Christian Knorr von Rosenroth (1636-1693)

Dedicado a mi esposa

PRÓLOGO

Ese proceso que Freud llamó «transferencia» es a menudo un problema difícil para quien conozca por propia experiencia la práctica de la psicoterapia. No es exagerado decir que todos los casos que precisan de un tratamiento prolongado giran en torno al fenómeno de la transferencia y al menos aparentemente el éxito o el fracaso del tratamiento tiene que ver con ese fenómeno de una manera esencial. Por tanto, la psicología no puede pasarlo por alto; y la terapéutica no debería hacernos creer que la «disolución de la transferencia» es un asunto claro, sencillo y obvio. Encontramos un optimismo similar en el tratamiento de la «sublimación», que es un proceso ligado estrechamente a la transferencia. A menudo, la discusión aparenta que se trata de fenómenos

* Publicado en forma de libro en Zúrich, 1946.

que podemos dominar con la razón, es decir, con el intelecto y la voluntad, o a los que la habilidad y el arte del médico se enfrentan con una técnica muy superior. Ciertamente, este procedimiento eufemístico y propiciatorio se utiliza con provecho cuando las cosas no son sencillas ni los éxitos fáciles de obtener, pero tiene el inconveniente de que oculta la dificultad del problema e impide o aplaza su investigación a fondo. Aunque al principio atribuí, con Freud, un significado enorme a la transferencia, la experiencia me ha enseñado que esta importancia es relativa. Se puede comparar la transferencia con esos medicamentos que para una persona son un remedio y para otra veneno puro. En un caso, su presencia significa tender a la mejoría; en otro, un obstáculo y una carga, o incluso algo peor; en un tercer caso, la transferencia es relativamente inesencial. Pero casi siempre es un fenómeno crítico que aparece con muchos colores diferentes y cuya presencia es tan significativa como su ausencia.

En este libro me ocupo de la forma «clásica» de la transferencia y de su fenomenología. Como la transferencia es una forma de relación, siempre presupone un *tú*. Cuando es negativa o incluso falta, el tú desempeña una función insignificante, como suele suceder, por ejemplo, en el caso de un complejo de inferioridad acompañado por el impulso compensatorio de hacerse valer[1].

Tal vez extrañe al lector que para explicar la transferencia recurra a un objeto en apariencia tan lejano como el simbolismo alquímico. En cambio, quien conozca mi libro *Psicología y alquimia** sabrá que hay una relación muy estrecha entre la alquimia y los fenómenos de los que la psicología de lo inconsciente tiene que ocuparse por razones prácticas. Por eso no le sorprenderá que un fenómeno que en nuestra experiencia es tan frecuente e importante se encuentre también entre las imágenes simbólicas de la alquimia. Estas imágenes contienen la relación transferencial de una manera apenas consciente, pero sí como un presupuesto inconsciente, por lo que son muy adecuadas para servir al menos de ilustración del fenómeno.

El lector echará de menos en este libro una exposición de los fenómenos clínicos de transferencia. Pero este libro no se dirige al

1. Esto no quiere decir que en tales casos no se produzca nunca la transferencia. La forma negativa de la transferencia, que se manifiesta como resistencia, aversión y odio, le atribuye de antemano al tú un gran significado, pero negativo, y se esfuerza en poner todos los obstáculos imaginables a la posibilidad de una transferencia positiva. Por tanto, no puede desarrollarse el simbolismo típico de la síntesis de los opuestos, propia de la transferencia positiva.

* OC 12.

principiante, al que habría que proporcionarle el conocimiento del fenómeno, sino únicamente a quienes han adquirido ya mediante su propia práctica una experiencia suficiente. Lo que intento es dar una orientación en este territorio recién explorado y todavía intrincado y familiarizar al lector con su problemática. A la vista de las considerables dificultades que este cam-po de experiencia plantea al pensamiento, quiero subrayar el carácter provisional de mi investigación. Intento describir observaciones y teorías que encomiendo a la reflexión de mi lector con la esperanza de dirigir su mirada a ciertos puntos de vista que en el curso del tiempo se me han impuesto como significativos. Me temo que este libro no será fácil de leer para quienes no conozcan un poco mis trabajos anteriores. Por eso menciono en las notas a pie de página aquellos de mis escritos que pueden facilitar la comprensión.

Al lector que se acerque a este libro sin preparación le sorprenderá la gran cantidad de material histórico que he entrelazado en mi investigación. El fundamento y conveniencia de ello estriban en que el conocimiento y la valoración correctos de un problema de la psicología contemporánea sólo son posibles si encontramos un punto fuera de nuestro tiempo desde el cual podamos contemplar ese problema. Ese tiempo sólo puede ser una época del pasado que se haya ocupado de la misma problemática, aunque desde otros presupuestos y de otra manera. Naturalmente, la comparación y confrontación entonces posibles exigen una exposición amplia de los puntos de vista históricos. Ésta podría haber sido mucho más breve si se hubiera tratado de un material muy conocido, caso en el cual podríamos habernos conformado con unas alusiones. Por desgracia, no ha sido así, pues la psicología de la alquimia es un territorio virgen y apenas conocido. Por tanto, he de presuponer que el lector conoce un poco mi libro *Psicología y alquimia*, pues de lo contrario le resultará muy difícil adentrarse en esta *Psicología de la transferencia*. El lector que gracias a su experiencia profesional y personal conozca la envergadura del problema de la transferencia me disculpará esta exigencia.

La presente investigación tiene carácter autónomo, pero al mismo tiempo es la introducción a una exposición amplia de la fenomenología de los opuestos y de la síntesis de los opuestos en la alquimia que se publicará más adelante como volúmenes 10 y 11 de mis «Tratados psicológicos» bajo el título *Mysterium coniunctionis**.

* OC 14.

Por último, me gustaría manifestar mi agradecimiento a todas las personas que con su lectura del manuscrito me han hecho reparar en sus defectos. La doctora Marie-Louise von Franz se merece en especial mi gratitud por su ayuda constante.

Otoño de 1945

EL AUTOR

INTRODUCCIÓN

Bellica pax, vulnus dulce,
Suave malum.

[«Paz guerrera, herida dulce,
mal suave».]

John Gower

353 No es sorprendente que precisamente la idea de las *bodas místicas* desempeñara una función tan importante en la alquimia, pues la palabra *coniunctio,* empleada habitualmente para referirse a ella, designa en primera línea lo que hoy denominamos «combinación química», y hoy llamamos «afinidad» a lo que une los cuerpos que hay que combinar, mientras que antes se empleaban diversas denominaciones latinas que expresan relaciones humanas, y en especial eróticas, como *nuptiae*, *matrimonium*, *coniugium*, *amicitia*, *attractio* y *adulatio*. En consecuencia, los cuerpos a combinar eran pensados como *agens et patiens*, como *vir* o *masculus* y *femina*, *mulier*, *femineus*; o más pintorescamente todavía: eran caracterizados como perro y perra[2], caballo (yegua) y burro[3], gallo y gallina[4], como dragón alado y no alado[5]. Cuanto más antropomórficas y teriomorfas son las denominaciones, tan-

2. «Toma un perro corasceno y una perra de Armenia» («Accipe canem corascenum masculum et caniculam Armeniae»), Hoghelande, p. 163. Una cita de Calid en el *Rosarium philosophorum* (*Artis auriferae*, II, p. 248) dice así: «Toma un perro coetáneo y una perra de Armenia» («Accipe canem coetaneum et catulam Armeniae»). En los «papiros mágicos» se presenta a Selene (Luna) como κύων (perra). Véase *Papiro de París*, Z. 2280, en Preisendanz, I, p. 142. En Zósimo son perro y lobo, véase Berthelot, *Coll. alch. grecs*, III, XII, 9.

3. Berthelot, l.c.

4. El lugar clásico está en Senior, p. 8: «Tú me necesitas igual que el gallo necesita a la gallina» («Tu mei indiges, sicut gallus gallinae indiget»).

5. En la literatura hay muchas ilustraciones de esto.

to más patente queda la participación de la fantasía juguetona y, por tanto, de lo inconsciente; y tanto más evidente resulta que el pensamiento investigador del viejo filósofo de la naturaleza estaba expuesto a la tentación de abandonar el estudio de las oscuras cualidades de la materia, es decir, el planteamiento estrictamente químico, y entregarse al *mito de la materia*. Como la ausencia total de presupuestos es imposible, hasta el investigador más objetivo e imparcial corre el riesgo, en cuanto se adentra en una oscuridad todavía no iluminada, de ser víctima de un presupuesto inconsciente debido a la falta de cosas cognoscibles. Esto no es necesariamente perjudicial, pues la idea que se ofrecerá para sustituir a lo incognoscible será una analogía arcaica, pero no inapropiada. Así, esa visión de las parejas bailarinas que puso a Kekulé[6] sobre la huella de la estructura de ciertos carburos (en concreto, del anillo de benceno) no es otra cosa que la imagen de la *coniunctio*, del apareamiento, que ocupó al espíritu de los alquimistas durante 1.700 años. Aunque precisamente esta imagen fuera lo que durante mucho tiempo apartó una y otra vez a la inteligencia de los investigadores del problema de la química y la devolvió al mito primigenio de la boda regia o divina, con la visión de Kekulé esta imagen llegó finalmente a su meta química y prestó el mayor servicio imaginable a la comprensión de las combinaciones orgánicas y al inaudito auge posterior de la química sintética. De ahí que retrospectivamente se pueda decir que los alquimistas tuvieron un olfato fino, pues hicieron de este «arcanum arcanorum»[7], de este «donum Dei et secretum altissimi»[8], de este auténtico misterio del arte del oro, el punto culminante de su obra. Al triunfo tardío de esta idea alquímica se suma dignamente la confirmación de la otra idea central del arte del oro, que es la mutabilidad de los elementos químicos. A partir del eminente significado teórico y práctico de estas ideas sería posible llegar a la conclusión de que se trataba de anticipaciones intuitivas cuya fascinación podemos comprender gracias al desarrollo posterior[9].

354 Pero al desprenderse paulatinamente de sus presupuestos míticos, la alquimia no se convirtió simplemente en química, sino

6. Anschuetz, I, pp. 624-625, y Fierz-David, pp. 235-236.

7. Denis Zacaire V, p. 826.

8. *Consilium coniugii*, en *Ars chemica*, p. 259. Véase también *Aurora consurgens*, I, cap. 2: «Pues es un don y un sacramento de Dios y una cosa divina...» («Est namque donum et sacramentum Dei atque res divina»).

9. Esto no contradice que el motivo de la *coniunctio* sea fascinante sobre todo debido a su carácter arquetípico.

también en una especie de filosofía mística, o incluso siempre lo fue. Así, la idea de *coniunctio* ilumina el oscuro misterio de la combinación química y al mismo tiempo expresa, como mitologema, el arquetipo de la unión de los opuestos, con lo cual se convierte en la imagen de la *unio mystica*. Los arquetipos no son algo exterior, no-anímico, aunque por supuesto la expresividad de su configuración se debe a las impresiones del entorno. Al contrario y con independencia de su configuración exterior, los arquetipos exponen la esencia y la vida de un alma no individual, innata a todo individuo, pero que no puede ser modificada ni tomada en propiedad por su personalidad. Este alma es en un individuo lo mismo que en muchos otros y finalmente en todos. Es el presupuesto de cada psique individual, igual que el mar es el portador de sus olas.

355 Así como la *coniunctio* es una imagen significativa para la alquimia y su importancia práctica se ha acreditado en un nivel posterior de desarrollo, también tiene un valor anímico correspondiente, es decir, desempeña para el conocimiento de las oscuridades anímicas interiores la misma función que desempeñó para las incomprensibilidades de la materia. La *coniunctio* no habría podido ejercer esta influencia en el mundo material si antes no hubiera poseído ya la fuerza fascinante y, por medio de ella, no hubiera mantenido en su línea al espíritu del investigador. *La* «coniunctio» *es una imagen a priori* que desde antiguo ocupa un lugar sobresaliente en el desarrollo del espíritu humano. Si seguimos esta idea hacia atrás, encontramos en la alquimia dos fuentes de las que procede: una cristiana y otra pagana. La fuente cristiana es inequívocamente la doctrina de Cristo y de la Iglesia, del *sponsus* y la *sponsa*, donde a Cristo le corresponde la función de *Sol* y a la Iglesia la de *Luna*[10]. La fuente pagana es, por una parte, la hierogamia[11] y, por otra, la conexión matrimonial del mista con la divinidad[12]. Estas experiencias anímicas y su plasmación en la tradición explican muchos aspectos del imaginario de los alquimistas y de su lenguaje secreto, que serían completamente incomprensibles sin esta conexión.

356 Como he dicho antes, la imagen de la *coniunctio* siempre ocupa un lugar sobresaliente en el desarrollo del espíritu humano. El desarrollo moderno de la psicología médica, con la obser-

10. Véase a este respecto la amplia exposición de Hugo Rahner.
11. Las fuentes clásicas de esto están reunidas en A. Klinz.
12. Bousset, pp. 69 ss., 263-264, 315 ss.; Leisegang, p. 235.

vación de los procesos espirituales en las psicosis y las neurosis, ha conducido inevitablemente a una investigación cada vez más profunda de esos procesos psíquicos de trasfondo a los que se suele denominar lo *inconsciente*. Es precisamente la psicoterapia la que exige investigaciones de ese tipo, pues ya es imposible negar que los trastornos mórbidos de la psique no se pueden explicar exclusivamente ni a partir de cambios corporales ni a partir de procesos conscientes, sino que hay que añadir un tercer factor: los procesos inconscientes hipotéticos[13].

357 El análisis práctico ha mostrado que los contenidos inconscientes siempre se presentan en primer lugar *proyectados* sobre personas y situaciones objetivas. Muchas de las proyecciones son integradas definitivamente en el individuo mediante el conocimiento de su pertenencia subjetiva, pero otras no se dejan integrar, se desprenden de sus objetos originales y se transfieren al médico. Entre estos contenidos, la relación con el progenitor del otro sexo desempeña una función muy especial, es decir, las relaciones hijo-madre, hija-padre, así como hermano-hermana[14]. Por lo general, este complejo no se puede integrar por completo, pues casi siempre se pone al médico en lugar del padre, del hermano e incluso de la madre. (Naturalmente, esto último es mucho menos frecuente.) Como, según enseña la experiencia, esta proyección se establece con su intensidad originaria, que Freud consideró etiológica, a través de un vínculo que corresponde desde todos los puntos de vista a la relación infantil inicial y tiende a repetir con el médico todas las experiencias de la infancia; dicho de otra manera: la relación de adaptación trastornada neuróticamente es *transferida* al médico[15]. Freud, el primero que conoció y

13. Califico de «hipotéticos» los procesos inconscientes porque por definición lo inconsciente no está al alcance de la observación directa, y sólo puede ser «deducido».

14. Paso por alto las formas del mismo sexo, como padre-hijo, madre-hija, etc. Por lo que yo sé, en la alquimia sólo se alude una vez a esta aberración. Es en la *Visión de Arisleo* (*Artis auriferae*, I, p. 147): «Señor, aunque eres rey, gobiernas y mandas mal: pues has unido a hombres con hombres cuando sabes que los hombres no dan a luz» («Domine quamvis rex sis, male tamen imperas et regis: masculos namque masculis coniunxisti, sciens quod masculi non gignunt»).

15. Freud (*Gesammelte Schriften*, vol. VII, p. 472) dice a este respecto: «La parte decisiva del trabajo consiste en crear en la relación con el médico, en la “transferencia”, reediciones de esos viejos conflictos en las que el enfermo quiere comportarse tal como se comportó en su momento... El lugar de la propia enfermedad del paciente lo ocupa la enfermedad artificial de la transferencia; el lugar de los variados objetos irreales de la libido lo ocupa el objeto único y fantástico de la persona del médico». Podemos poner en duda que la transferencia siempre sea un producto artificial, pues este fenómeno también se presenta fuera del tratamiento y muy a menudo como un acontecimiento

describió este fenómeno, acuñó para él el término «neurosis de transferencia»[16].

358 A menudo, este vínculo es tan intenso que se podría hablar de una *combinación*. Cuando dos cuerpos químicos se combinan, ambos quedan alterados. Lo mismo sucede en la *transferencia*. Freud se dio cuenta de que este vínculo es muy importante desde el punto de vista terapéutico, pues por medio de él surge un *mixtum compositum* de la salud espiritual del médico con el equilibrio trastornado del enfermo. La técnica freudiana intenta distanciarse lo más posible de este proceso, lo cual es perfectamente comprensible desde el punto de vista humano, pero puede tener consecuencias muy perjudiciales para el efecto terapéutico. Cierta influencia sobre el médico es inevitable, así como cierto trastorno o daño de su salud nerviosa[17]. Al fin y al cabo, el médico «se hace cargo» de la dolencia del paciente y la comparte con él. Por eso está en peligro y tiene que estarlo[18]. Que Freud atribuía un significado enorme al fenómeno de la transferencia lo comprendí durante nuestro primer encuentro personal en 1907. Tras estar hablan-

natural, por decirlo así. No hay casi ninguna relación íntima entre personas en que los fenómenos de transferencia no intervengan, ya sea como estímulo o molestia.

16. «Si el paciente colabora lo suficiente para respetar las condiciones de existencia del tratamiento, solemos conseguir dar a todos los síntomas de la enfermedad un nuevo significado transferencial, sustituir su neurosis común por una neurosis de transferencia...» (Freud, *Gesammelte Schriften*, vol. VI, pp. 117-118). El autor se atribuye aquí demasiado. La transferencia no es producida siempre por el médico. A menudo está en pleno funcionamiento antes de que el médico haya abierto la boca. La teoría freudiana de la transferencia como una «enfermedad artificial», como una «neurosis creada y recreada», como una «nueva neurosis artificial» (*Gesammelte Schriften*, vol. VII, p. 462), es válida en el sentido de que la transferencia de un enfermo neurótico es neurótica, pero esta neurosis no es «nueva», ni «artificial» ni creada, sino que es la misma vieja neurosis, y lo único nuevo es que ahora el médico se ve envuelto en ella, más como una víctima que como su productor.

17. Freud ya vio el fenómeno de la denominada «contratransferencia». Quienes conozcan su técnica sabrán que tiende a mantener a la persona del médico, en la medida de lo posible, fuera del alcance de esta influencia. Por eso, el médico se sienta detrás del paciente y finge que la transferencia es un producto de su técnica, mientras que en realidad se trata de un fenómeno completamente natural que le puede ocurrir a él igual que al maestro, al sacerdote, al médico somático y, *last not least*, al marido. Freud (l.c.) emplea la expresión «neurosis de transferencia» también como designación colectiva de la histeria, la neurosis de ansiedad y la neurosis obsesiva.

18. En ciertas circunstancias, estos efectos sobre el médico o sobre la enfermera pueden llegar muy lejos. Conozco casos de situaciones límite de tipo esquizofrénico en que el médico «se hizo cargo» incluso de breves intervalos psicóticos, y precisamente en este momento los pacientes disfrutan de un bienestar particular. He observado incluso un caso de paranoia inducida en un médico que analizaba a una paciente con una manía persecutoria en principio latente. Esto no es sorprendente, pues ciertos trastornos psíquicos pueden ser muy infecciosos si el médico posee una disposición latente a ellos.

do durante varias horas, se produjo una pausa. De repente, Freud me preguntó: «¿Y usted qué piensa de la transferencia?». Le contesté, completamente convencido, que la transferencia es el alfa y omega del método analítico. Freud dijo: «Entonces usted ha comprendido lo fundamental».

359 El gran significado de la transferencia ha dado pie muchas veces al error de que la transferencia es un requisito imprescindible de la curación, por lo que hay que exigirla. Pero la transferencia se puede exigir tan poco como una fe. La fe sólo tiene valor si está presente por sí misma. Una fe forzada sólo es convulsión. Quien piense que se debe exigir la transferencia olvida que este fenómeno sólo es uno más de los factores terapéuticos y que la palabra *transferencia* significa lo mismo que la palabra *proyección*, referida a un fenómeno que es imposible exigir[19]. Personalmente, me alegro cada vez que la transferencia discurre con suavidad o no se hace notar en la práctica. Entonces estoy mucho menos implicado personalmente y puedo conformarme con otros factores eficaces desde el punto de vista terapéutico. Entre ellos, el conocimiento del paciente desempeña una función importante, igual que su buena voluntad, la autoridad del médico, la sugestión[20], el buen consejo[21], la comprensión, la simpatía, el aliento, etc. Naturalmente, estos casos no son los difíciles.

360 El análisis minucioso del fenómeno de la transferencia da como resultado una imagen muy compleja que presenta unos rasgos tan marcados que se podría caer en la tentación de entresacar uno de ellos como esencial y decir: «Eso no es otra cosa que...». Digo esto ante todo en relación con el aspecto *erótico* o *sexual* de la fantasía de transferencia. La existencia de este aspecto es indiscutible, pero no siempre es el único aspecto ni el esencial. Otro aspecto es la *voluntad de poder* descrita por Adler, la cual coexiste con la sexualidad, si bien a menudo es difícil averi-

19. Freud (*Gesammelte Schriften*, vol. VI, p. 123) dice lo siguiente sobre esta exigencia: «Me resulta difícil imaginarme una técnica más absurda. De este modo privamos al fenómeno del convincente carácter de espontaneidad y nos ponemos unos obstáculos difíciles de superar». El propio Freud subraya aquí la «espontaneidad» de la transferencia, en contradicción con sus ideas citadas arriba. En todo caso, los que «exigen» la transferencia pueden apelar a esta frase equívoca de su maestro: «Al adentrarnos en la teoría de la técnica analítica, llegamos a la conclusión de que la transferencia es algo exigido necesariamente» (*Gesammelte Schriften*, vol. VIII, p. 120).

20. Las sugestiones tienen lugar *eo ipso*, sin que el médico pueda impedirlas y sin que necesite esforzarse en producirlas.

21. Aunque a menudo los «buenos consejos» sean una ayuda problemática, no suelen ser peligrosos, pues son relativamente ineficaces. Forman parte de la *persona medici* que el público espera.

guar cuál de los dos impulsos predomina. Con estos dos aspectos ya está dada una posibilidad de conflictos paralizadora.

361 Pero hay otras formas de la *concupiscentia* instintiva que se basan más en el «hambre», en querer tener; otras reposan en la negación instintiva de los apetitos, por lo que la vida parece fundada en el miedo o en la autodestrucción. Un *abaissement du niveau mental*, es decir, una debilidad en el orden jerárquico del yo, basta para poner en movimiento estos impulsos y apetitos instintivos y causar así una disociación de la personalidad, una multiplicación de los centros de gravedad de la personalidad. (En la esquizofrenia se produce incluso una fragmentación múltiple de la personalidad.) Según el grado de predominio, hay que ver si estos componentes dinámicos son propios o impropios, decisivos para la vida o sólo sindrómicos. Aunque los impulsos más fuertes exigen sin duda una aplicación concreta, y suelen imponerla, no se pueden considerar exclusivamente biológicos, pues su curso concreto está expuesto a modificaciones fortísimas por parte de la personalidad. En el caso de un temperamento espiritual, la activación concreta de los impulsos adopta un carácter simbólico. Ya no es pura satisfacción de la impulsividad, sino que está relacionada o complicada con «significados». Y si se trata simplemente de procesos impulsivos sindrómicos, que no pretenden realizarse en concreto, predomina el simbolismo del cumplimiento. Los ejemplos más claros de estas complicaciones nos los proporciona la fenomenología erótica. Ya la Antigüedad tardía conocía esa escala erótica de las cuatro mujeres: Hawwá (Eva), Helena (de Troya), María y Sofía; una serie que se repite de manera alusiva en el *Fausto* de Goethe mediante las figuras de *Margarita* (la personificación de una relación puramente impulsiva: Eva), *Helena* (una figura del ánima)[22], *María* (la personificación de la relación *celestial*, es decir, cristiano-religiosa) y lo *eterno-femenino* (Sofía, expresión de la *sapientia* alquimista). Tal como se desprende de los propios nombres, se trata de cuatro grados del eros heterosexual, de la imagen del ánima, y por tanto de cuatro grados de la cultura del eros. El primer grado (Hawwá, Eva, tierra) es meramente biológico, y en él la mujer = la madre, no representa más que lo que hay que fecundar. El segundo grado concierne a un eros todavía predominantemente sexual, pero en un nivel estético y romántico en el que la mujer ya posee algunos valores individuales. El tercer grado eleva el eros a la máxima

22. Un magnífico ejemplo es la Helena (Selene) de Simón Mago.

valoración y a la devoción religiosa, con lo cual lo espiritualiza. A diferencia de Hawwá, se trata de la maternidad espiritual. Por último, el cuarto grado aclara algo que inesperadamente sobrepasa al tercer grado y difícil de superar: la *sapientia*. ¿En qué podría aventajar la sabiduría a lo más santo y puro? Presumiblemente sólo en la verdad de que no pocas veces menos significa más. Este grado espiritualiza a Helena, al eros como tal. De ahí que se compare a la *sapientia* con la Sulamita del *Cantar de los Cantares*.

362 No sólo hay impulsos diferentes que no se dejan reducir sin violencia unos a otros, sino que también hay planos diferentes por los que esos impulsos pueden transcurrir. A la vista de esta compleja situación no es extraño que la transferencia, que en parte es un proceso impulsivo, sea un proceso o un estado difícil de interpretar y valorar. Pues así como los impulsos y sus contenidos fantasiosos específicos son en parte concretos y en parte simbólicos, por tanto, *impropios*, ora lo uno ora lo otro, también su proyección tiene el mismo carácter paradójico. La transferencia está lejos de ser un fenómeno unívoco, y nunca se puede saber de antemano todo lo que significa. Naturalmente, lo mismo se puede decir de su contenido específico, el llamado *incesto*. Como se sabe, el contenido de fantasía del impulso se puede interpretar reductivamente, es decir, *semióticamente*, como auto-exposición del impulso, o *simbólicamente* como sentido espiritual del instinto natural. En el primer caso, el proceso impulsivo se considera *propio*; en el segundo, *impropio*.

363 A menudo, en el caso concreto casi es imposible decir qué es espíritu y qué es impulso. Lo que nos encontramos es una mezcla insondable, un verdadero magma procedente de las profundidades del caos inicial. Al tropezarnos con estos contenidos, comprendemos de inmediato por qué el equilibrio anímico del neurótico está trastornado y por qué el sistema psíquico del esquizofrénico se hace pedazos. De estos contenidos irradia una fascinación que no sólo atrapa y ya ha atrapado al paciente, sino que también puede ejercer un efecto inductivo sobre lo inconsciente del espectador pasivo, es decir, del médico. El enfermo sufre bajo la carga de estos contenidos inconscientes y caóticos, que están presentes por doquier pero que sólo actúan en él, aislándolo en una soledad interior incomprendida e incomprensible, sólo malinterpretable. Por desgracia, es muy fácil despachar este estado con algún juicio desde fuera, sin empatía, o empujarlo a una vía equivocada. El propio paciente ya hizo esto hace mucho tiempo, dando pie al malentendido. Al principio, el secreto le

parece que se encuentra en sus padres; pero cuando este vínculo y proyección se disuelven, todo el peso cae sobre el médico, al que se dirige la pregunta «¿Qué vas a hacer *tú* con la transferencia?».

364 El médico, al acercarse comprensivamente a la dolencia anímica del paciente, se expone a los agobiantes contenidos de lo inconsciente y a su efecto inductivo. El caso empieza a «ocuparle». Es fácil derivar esto del aprecio o desprecio personal, pero de este modo se está explicando *ignotum per ignotius*. En realidad, estos sentimientos personales son gobernados, si es que están presentes de manera determinante, por esos contenidos inconscientes activados. Se ha producido una combinación inconsciente que en la fantasía del paciente adopta todas esas formas y dimensiones sobre las que la bibliografía nos informa abundantemente. Como el paciente lleva al médico un contenido activado de lo inconsciente, mediante el efecto inductivo —que siempre parte de proyecciones en mayor o menor medida— se constela también en el médico el correspondiente material inconsciente. De este modo, el médico y el paciente se encuentran en una relación basada en la inconsciencia común.

365 Comprensiblemente, al médico no le resulta fácil tomar consciencia de esta posibilidad. Siente una resistencia natural a admitir que podría estar afectado en lo más personal por un paciente «cualquiera». Cuanto más suceda esto de manera inconsciente, tanto más se verá el médico tentado a adoptar una actitud *apotropaica*, es decir, de rechazo, para lo cual la *persona medici* tras la cual se esconde puede ser aparentemente un instrumento excelente. Inseparables de la *persona* son la rutina y ese «ya lo sé», dos de los componentes preferidos del médico experto y de su autoridad infalible. Pero esta falta de conocimiento es una mala consejera, pues la infección inconsciente pone a nuestra disposición una posibilidad terapéutica que no podemos despreciar, ya que con ella se consuma la transferencia de la enfermedad a quien la trata. Hay que presuponer como una obviedad que el médico posee la mejor posibilidad de conscienciar los contenidos constelados, pues de lo contrario las dos partes quedan prisioneras de la misma inconsciencia. Aquí la mayor dificultad es que no pocas veces se activan en el médico contenidos que normalmente permanecerían latentes. El médico tal vez sea tan normal que en realidad no necesita esas posiciones inconscientes para compensar la situación de su consciencia. Al menos, eso parece a menudo. Pero es dudoso que también sea así en un sentido superior. El médico habrá tenido alguna razón para optar por la profesión de

psiquiatra y para interesarse especialmente por el tratamiento de psiconeurosis, y esto no ha podido hacerlo sin conocer un poco sus propios procesos inconscientes. Esta participación en lo inconsciente no se derivará sólo de un interés elegido libremente, sino de una disposición que es un destino y que ha infundido originalmente a esa persona la tendencia a la profesión de médico. Cuantos más destinos humanos hayamos visto, cuanto más hayamos investigado su motivación secreta, tanto más nos impresionará el hecho de que los motivos inconscientes operan con gran fuerza y que la libertad y la intencionalidad de nuestra decisión son limitadas. El médico sabe, o al menos debería saber, que no ha optado por casualidad por esta profesión, y en especial el psicoterapeuta ha de tener claro que las infecciones psíquicas, aunque le parezcan superfluas, son en el fondo epifenómenos de su trabajo impuestos por el destino, por lo que se corresponden con la disposición instintiva de su vida. Al mismo tiempo, este conocimiento indica la actitud correcta hacia el paciente. El paciente le interesa al médico personalmente, con lo cual está creada la base más favorable para el tratamiento.

366 La transferencia fue designada *rapport* en la psicoterapia preanalítica, hasta llegar a los médicos románticos. Es la base de la influencia terapéutica una vez retiradas las proyecciones anteriores del paciente. Durante este trabajo queda claro que también el juicio del médico puede estar enturbiado por proyecciones, pero en una medida menor, pues de lo contrario, la terapia sería imposible. Aunque se pueda esperar que el médico al menos conozca los efectos de lo inconsciente sobre su propia persona y se deba exigir que quien se disponga a ejercer la psicoterapia se someta antes a un *análisis didáctico*, ni siquiera la mejor preparación conseguirá informarle sobre el conjunto de lo inconsciente. El «vaciamiento» completo de lo inconsciente está excluido, entre otras razones porque las fuerzas creativas de lo inconsciente son capaces de crear continuamente productos nuevos. La consciencia, por más amplia que pueda ser, es el círculo menor dentro del círculo mayor de lo inconsciente, la isla rodeada por el océano; y al igual que el mar, también lo inconsciente produce una cantidad infinita de seres vivos en constante renovación, una riqueza que no podemos controlar. Conocemos desde hace mucho tiempo el significado, los efectos y las propiedades de los contenidos inconscientes, pero no hemos investigado todavía su profundidad y sus posibilidades, pues son capaces de variaciones infinitas y no pueden ser despotenciados. La única posibilidad de hacerse con

ellos en la práctica consiste en intentar proporcionar a la consciencia la actitud que permita a lo inconsciente cooperar en vez de oponerse.

367 Hasta el psicoterapeuta más experimentado descubre una y otra vez que sobre la base de un inconsciente común se ha producido un vínculo y una combinación que le afecta. Y aunque crea conocer todos los conceptos necesarios de los arquetipos constelados, acabará llegando a la conclusión de que hay muchas cosas que su ciencia no puede ni soñar. Cada caso nuevo que exige un tratamiento riguroso es un trabajo innovador, y cualquier huella de rutina es un extravío. De ahí que las formas mayores de la psicoterapia sean una ocupación muy exigente y puedan plantear tareas que desafían no sólo a la inteligencia o a la compasión, sino a la persona en conjunto. El médico tenderá a exigir al paciente esta activación total. Pero tiene que ser consciente de que esta exigencia sólo surte efecto si al mismo tiempo el médico sabe que también vale para él.

368 He indicado antes que por lo general los contenidos que se transfieren estaban proyectados originalmente en los padres y otros familiares. Estos contenidos, como rara vez o nunca carecen del aspecto erótico o de la sustancia propiamente sexual, al sumarse a los factores antes mencionados, adquieren un carácter indudablemente incestuoso, que dio pie a la teoría del incesto de Freud. Su transferencia exogámica al médico no cambia nada. Mediante la proyección, el médico es incluido en esta atmósfera familiar-incestuosa. De aquí surge forzosamente una intimidad irreal que afecta de manera muy penosa al médico y al paciente y que provoca resistencia y dudas en ambos. El rechazo vehemente de estas constataciones originales de Freud es un error, pues se trata de un hecho comprobable empíricamente y confirmado de una manera tan general que sólo los ignorantes pueden decir algo en contra. Pero la valoración del hecho es muy controvertida, como corresponde a la naturaleza del objeto. ¿Se trata de un impulso genuino al incesto o de una variación patológica? ¿O es el incesto uno de los *arreglos* (Adler) de la voluntad de poder? ¿O se trata de una regresión de la libido normal[23] a niveles infantiles, por miedo a una tarea vital que parece imposible?[24]. ¿O es la

23. Como se sabe, yo no entiendo la libido en el sentido freudiano de *appetitus sexualis*, sino en el sentido de un *appetitus* que se puede definir como *energía psíquica*. Véase a este respecto mi libro *Energética psíquica y esencia del sueño*, edición ampliada de 1948 [OC 8].

24. Una idea que he propuesto para explicar ciertos procesos. Véase *Ensayo de exposición de la teoría psicoanalítica* [OC 4,9].

fantasía incestuosa sólo simbólica y se trata de la reactivación del arquetipo del incesto, que desempeña una función importantísima en la historia del espíritu?

369 En favor de todas estas valoraciones tan diferentes se pueden aportar unos argumentos relativamente satisfactorios. La teoría que causa más escándalo tal vez sea la que ve en el incesto un impulso genuino. Pero si se toma en consideración la difusión universal, por decirlo así, del tabú del incesto, es lícito anotar que por lo general lo que ni se desea ni se quiere no hace falta prohibirlo. En mi opinión, cada una de estas teorías está justificada hasta cierto punto, pues en el caso concreto están presentes todos los matices semánticos correspondientes, pero con intensidad variable. Ora resalta más un aspecto, ora otro. Y no estoy afirmando que la lista que he presentado no se pueda completar con otros puntos de vista.

370 En el caso práctico es muy importante cómo se entiende el aspecto incestuoso. La explicación variará según el tipo de caso, del estadio del tratamiento y de la perspicacia y la madurez intelectual del paciente.

371 La presencia del aspecto incestuoso es no sólo una dificultad intelectual, sino sobre todo una complicación afectiva de la situación terapéutica. Pues en este aspecto se ocultan los sentimientos más secretos, penosos, intensos, delicados, pudorosos, angustiosos, estrafalarios, inmorales y al mismo tiempo sagrados que dan forma a la indescriptible e inexplicable variedad de relaciones humanas y le proporcionan una fuerza contundente. Como los tentáculos de un pulpo, estos sentimientos entrelazan de manera invisible a los padres con los hijos y, mediante la transferencia, al médico con el paciente. Esta violencia se muestra en la irresistibilidad y tenacidad del síntoma neurótico y en el aferramiento desesperado al mundo infantil o al médico. La palabra «posesión» describe esta situación de una manera insuperable.

372 Este importante efecto de los contenidos inconscientes permite extraer conclusiones sobre su energía. Aunque todos los contenidos inconscientes, una vez activados, es decir, una vez que se han hecho notar, poseen una energía «específica» mediante la cual pueden manifestarse de manera universal, por ejemplo, mediante el motivo del incesto, normalmente esta energía no basta para llevar el contenido a la consciencia. Para esto hace falta una condición de la consciencia: un déficit en forma de pérdida de energía. La energía que se ha perdido aquí incrementa en lo inconsciente la valencia psíquica de ciertos contenidos compensatorios. El *abaissement du niveau mental*, la pérdida de energía de la

consciencia, es un fenómeno que se muestra de la manera más drástica en las llamadas «pérdidas del alma» de los primitivos, los cuales tienen interesantes métodos psicoterapéuticos para atrapar al alma que están perdiendo. Como éste no es el lugar para abordar este fenómeno, espero que baste la alusión[25]. El hombre ilustrado presenta fenómenos similares. También a él le pasa que de repente pierde las ganas de hacer cosas, sin ser consciente de la razón. A menudo, descubrir la razón real es una tarea difícil y suele conducir a una discusión bastante espinosa de las causas. Mediante omisiones de todo tipo, el incumplimiento de los deberes, la postergación de las tareas, el empecinamiento, etc., se puede detener la actividad vital y ciertas cantidades de energía que ya no encuentran aplicación en la consciencia fluyen a lo inconsciente y activan ciertos contenidos compensatorios que empiezan a ejercer una compulsión sobre la consciencia. (De ahí la habitual coincidencia de descuido extremo de los deberes y neurosis obsesiva.)

373 Esto es una de las posibilidades del surgimiento de una pérdida de energía. En otra la pérdida es provocada no por el mal funcionamiento de la consciencia, sino por una activación *espontánea* de los contenidos inconscientes que afecta secundariamente a la consciencia. En la vida humana hay instantes en que se empieza una página nueva. Aparecen intereses y tendencias nuevos, no cultivados hasta entonces, o se produce un cambio de la personalidad, un «cambio de carácter». A menudo, en la época de incubación de ese cambio se observa una pérdida de energía de la consciencia: el nuevo desarrollo ha tomado de la consciencia la energía que necesita. Este descenso de la energía se ve con la mayor claridad en ciertas psicosis, así como en el silencio y el vacío que preceden a nuevas creaciones[26].

374 De ahí que la fuerza significativa de los contenidos inconscientes demuestre siempre una debilidad correspondiente de la consciencia y sus funciones. En cierto sentido, la consciencia está amenazada por la impotencia. La amenaza que se cierne sobre la consciencia es para el primitivo una de las casualidades «mágicas» más temidas. Es comprensible, pues, que este miedo secreto también se encuentre en el hombre ilustrado. En los casos graves se trata del miedo secreto a la enfermedad mental; en los casos me-

25. Remito a Frazer, *The Golden Bough*, vol. III, pp. 54 ss.

26. Este fenómeno se puede observar en una medida menor, pero no menos clara, como aprensión y depresión ante ciertos esfuerzos psíquicos, por ejemplo un examen, una conferencia, una conversación importante, etcétera.

nos graves, del miedo a lo inconsciente, que también el normal delata en su resistencia a los puntos de vista psicológicos. La resistencia se manifiesta en formas grotescas cuando se rechaza el intento de explicación psicológica en cuestiones artísticas, filosóficas y religiosas, como si el alma humana no tuviera, o no debiera tener, nada que ver con estas cosas. El médico conoce por su consulta estas zonas bien protegidas. Recuerdan los puntos de vista insulares desde los que el neurótico se defiende del pulpo. (*Happy neurosis island!*, como calificó su estado de consciencia uno de mis pacientes.) El médico sabe muy bien que el enfermo necesita una isla y que estaría perdido sin ella. La isla le sirve a su consciencia de refugio y de seguridad última frente al amenazador abrazo de lo inconsciente. Lo mismo pasa con los ámbitos tabú del normal, que la psicología no debe tocar. Pero como defendiéndose no se gana una guerra, para salir del estado de guerra hay que entablar negociaciones con el enemigo para ver qué condiciones plantea. Ésta es la intención del médico que ofrece su mediación. El médico no quiere perturbar la problemática calma de la isla ni derribar los diques que la protegen. Al contrario, necesita que en algún lugar haya un punto fijo que no tengamos que sacar del caos, lo cual siempre es una tarea dificilísima. El médico sabe que la isla es demasiado pequeña y que la vida en ella es pobre y está afligida por todo tipo de miserias imaginarias porque fuera han quedado demasiadas cosas; de este modo no nace un monstruo aterrador, sino que es despertado. El médico también sabe que el animal en apariencia peligroso guarda una relación compensatoria secreta con la isla y podría proporcionar todo lo que falta allí.

375 La transferencia cambia la figura anímica del médico, sin que al principio se dé cuenta: es afectado e igual que el paciente sólo se puede diferenciar con dificultad lo que lo mantiene poseído. Surge así una confrontación bilateral e inmediata con la oscuridad que oculta lo demoníaco. Este entrecruzamiento paradójico de lo positivo y lo negativo, de la confianza y el miedo, de la esperanza y la desconfianza, del aprecio y la resistencia, caracteriza la relación inicial. Es el νεῖκος καὶ φιλία (odio y amor) de los elementos, comparado por los alquimistas con el caos inicial del mundo. Lo inconsciente activado aparece como un revoltijo de opuestos desenfrenados y nos obliga a intentar reconciliar estos opuestos, de donde surge, según dicen los alquimistas, la panacea mayor, la *medicina catholica*.

376 Hay que subrayar que en la alquimia el oscuro estado inicial (*nigredo*) es considerado no pocas veces el producto de una ope-

ración precedente, por lo que no puede ser el comienzo absoluto[27]. Por tanto, también el paralelo psíquico de la *nigredo* es el resultado de la conversación precedente e introductoria, la cual toca lo inconsciente en cierto instante, que a menudo tarda en producirse, y establece la identidad inconsciente[28] de médico y paciente. Este momento *puede* ser percibido y registrado conscientemente, pero a menudo tiene lugar fuera de la consciencia, y el vínculo que se establece es conocido más adelante e indirectamente por medio de sus efectos. A veces, en esta época se producen sueños que señalan que la transferencia ha tenido lugar. Por ejemplo, un sueño dice que en el sótano se ha declarado un incendio, o que un ladrón ha entrado en casa, o que papá ha muerto, o que se ha producido una situación erótica o ambigua en otro sentido[29]. A veces, con ese sueño comienza un peculiar cálculo inconsciente del tiempo que puede extenderse durante meses o incluso durante más tiempo todavía. Voy a presentar un ejemplo práctico de este proceso, que he observado muchas veces:

377 Durante el tratamiento de una señora de más de sesenta años me llamó la atención este pasaje de un sueño del 21 de octubre de 1938: *«Mi preciosa hija de seis meses juega en la cocina con sus abuelos y conmigo. Los abuelos están a la izquierda, mientras que la niña está en una mesa cuadrada en el centro de la cocina. Yo me encuentro delante de la mesa y juego con ella. La abuela dice que es increíble que apenas conozcamos a la niña desde hace seis meses. Yo digo que eso no es extraño, pues mucho antes de que naciera ya la conocíamos y la amábamos»*.

378 Es evidente que se trata de un niño especial, del hijo de un héroe o de un dios. No se menciona al padre, circunstancia que forma parte de la imagen[30]. El escenario de la cocina remite a lo

27. Cuando la *nigredo* es identificada con la *putrefactio*, no figura al principio, como por ejemplo en la serie de imágenes del *Rosarium philosophorum* (*Artis auriferae*, II, p. 254). En Mylius (p. 116) la *nigredo* no aparece hasta el grado V de la obra, en la «putrefacción que se celebra en la oscuridad del purgatorio» («putrefactio, quae in umbra purgatorii celebratur»), y más adelante (p. 118) se dice en contradicción con esto: «y esta negrura es el comienzo de la obra, el indicio de la putrefacción» («Et haec denigratio est operis initium, putrefactionis indicium»), etcétera.

28. «Identidad inconsciente» es lo mismo que la *participation mystique* descrita por Lévy-Bruhl.

29. Una exposición gráfica de este momento en la figura de un rayo y de un «nacimiento en la piedra» se encuentra en «Acerca de la empiria del proceso de individuación», cuadro 2 [OC 9/1,11].

30. Se trata del motivo del «padre desconocido», frecuente en el gnosticismo. Cf. Bousset, cap. II, pp. 58-91.

inconsciente. La mesa cuadrada es la cuaternidad, la base clásica de este niño especial[31], un símbolo del sí-mismo, cuya expresión simbólica es la cuaternidad. Como tal, el sí-mismo aparece como atemporal y presente antes de todo nacimiento[32]. La soñante está muy influida por la India y conoce bien los *Upanisad*, pero no el simbolismo cristiano-medieval, que aquí es decisivo. La edad precisa de la niña me movió a pedir a la soñante que mirara en sus notas qué había sucedido en su inconsciente seis meses antes. El 20 de abril de 1938 se había producido este sueño:

379 *«Estoy mirando con otras mujeres una tela cuadrada con figuras simbólicas. Inmediatamente después, unas mujeres y yo estamos sentadas ante un árbol maravilloso. Es muy grande; primero me parece una conífera, pero luego pienso que es una araucaria cuyas ramas se alzan como velas* (confusión con el cacto candelabro). *Un árbol de Navidad está integrado de tal modo en este árbol que al principio sólo se ve un árbol, no dos.»* Nada más despertarse, la soñante anotó este sueño y tuvo de repente la visión de un *niño dorado*, muy pequeño, que estaba a los pies del árbol (¡el motivo del nacimiento en un árbol!). Así que la soñante siguió soñando este sueño, que describe el nacimiento del niño divino («dorado»).

380 ¿Y qué había sucedido nueve meses antes del 20 de abril de 1938? A los días entre el 19 y el 22 de julio de 1937 pertenece una pintura que muestra a la izquierda un montón de piedras preciosas de colores sobre las cuales se alza una serpiente de plata, con alas y coronada. En el centro de la imagen hay una figura femenina desnuda desde cuya región genital la misma serpiente se alza hasta la región cardiaca, donde genera una estrella dorada de cinco puntas que reluce en varios colores. Desde la derecha, un pájaro de colores baja volando con una ramita en el pico. En la rama hay

31. Compárese con esto la visión de la fuente triple de Nicolás de Flüe, que mana en un receptáculo cuadrado (Lavaud, p. 67; Stöckli, p. 19). Un tratado gnóstico dice: «In the second Father (hood) the five trees are standing and in their midst is a trapeza (τράπεζα). Standing on the trapeza is an Only-begotten word (λόγος μονογενής)» [«En la segunda paternidad hay cinco árboles, y en medio de ellos hay una mesa. Sobre la mesa hay un verbo unigénito»] (cf. Baynes, p. 70). La palabra τράπεζα es una abreviatura de τετράπεζα, que significa «mesa de cuatro patas» (l.c., p. 71). Véase a este respecto san Ireneo, III, 11, que compara el «Evangelio cuadriforme» con los cuatro querubines de la visión de Ezequiel, con las cuatro regiones del mundo y con los cuatro vientos: «Lo cual deja claro que el Verbo que ha creado todas las cosas, que reina sobre los querubines y lo abarca todo nos ha dado el Evangelio cuadriforme, el cual está habitado por un solo espíritu» («ex quibus manifestum est, quoniam qui est omnium artifex Verbum, qui sedet super Cherubim et continet omnia, dedit nobis quadriforme Evangelium, quod uno spiritu continetur»). En cuanto a la cocina, véase Lavaud, p. 66, y Stöckli, p. 18.

32. Esto no es una afirmación metafísica, sino una constatación psicológica.

cinco flores ordenadas en un *quaternio*: amarilla, azul, roja y verde, y la de arriba dorada; esta estructura es típica del mándala[33]. La serpiente representa a la *kundalini* que se alza silbando, lo cual se refiere en el yoga correspondiente al momento en que comienza ese proceso que acaba con la deificación en el sí-mismo divino, en la sicigia Siva-Sakti[34]. Esto es evidentemente el momento de la concepción simbólica, no sólo tántrica, pues mediante el pájaro también es cristiana, ya que se trata de una contaminación de la alegoría de la concepción con la paloma de Noé y su rama de olivo.

381 Este caso, y en especial la última imagen mencionada, es un ejemplo clásico del tipo de simbolismo que describe el comienzo de la transferencia. El significado clásico de reconciliación de la paloma de Noé, la *incarnatio Dei*, la conexión de Dios con la materia para que nazca el mediador, el camino de la serpiente, la *susumna* (que representa la línea mediana entre la línea del Sol y la línea de la Luna)... todo esto es precedente y anticipación de un programa todavía por ejecutar que culmina en la meta de la *unión de los opuestos*. La unión de los opuestos es la analogía de la *boda regia* de los alquimistas. Los acontecimientos prodrómicos tienen el significado de una confrontación o una colisión de los diversos opuestos, por lo que los podemos denominar *caos* y *negrura*. Como hemos visto antes, ésta puede presentarse nada más empezar el tratamiento, o antes hay que haber recorrido una larga confrontación, un estadio de *rapprochement*. Esto sucede en especial cuando en el paciente hay resistencias vehementes, y acompañadas por el miedo, contra el contenido activado de lo inconsciente[35]. Estas resistencias tienen su sentido y una justificación profunda, por lo que no hay que combatirlas con la persuasión ni con otros méto-

33. Sobre este pájaro con la rama florida, véanse más adelante las imágenes del *Rosarium philosophorum*.

34. Avalon, pp. 345-346.

35. Como se sabe, Freud contempla el problema de la transferencia desde el punto de vista de una psicología personalista y pasa por alto los contenidos colectivos de naturaleza arquetípica, característicos de la esencia de la transferencia. Esto se explica a partir de su harto conocida actitud negativa hacia la realidad psíquica de las figuras arquetípicas, que Freud rechaza como «ilusión». Este prejuicio cosmovisivo le impide ejecutar estrictamente el principio fenomenológico, sin el cual es imposible investigar la psique con objetividad. A diferencia de Freud, mi tratamiento del problema de la transferencia incluye su aspecto arquetípico, con lo cual surge una imagen esencialmente diferente del fenómeno. El tratamiento racional del problema por Freud es completamente lógico hasta donde alcanza el presupuesto de una orientación puramente personalista, pero es insuficiente tanto en la práctica como en la teoría, pues esa orientación no hace justicia a la presencia patente de elementos arquetípicos.

dos de conquista. Tampoco hay que empequeñecerlas, menospreciarlas o ridiculizarlas, sino tomarlas en serio como mecanismos de protección de importancia vital frente a contenidos que a menudo son difíciles de dominar y muy poderosos. En general se puede decir que *la debilidad del punto de vista consciente es proporcional a la fortaleza de la resistencia*. Por consiguiente, cuando haya resistencias fuertes habrá que examinar cuidadosamente el *rapport* consciente con el paciente e incluso afianzar su punto de vista consciente para que, si más adelante se produce un giro, sólo pueda acusarse a sí mismo de incoherencia. Esto debe hacerse porque nunca podemos estar seguros de que la debilidad de la consciencia del paciente sabrá hacer frente al próximo asalto de lo inconsciente. Hay que proseguir con el afianzamiento del punto de vista consciente («represor», según Freud) hasta que el paciente pueda asumir espontáneamente lo «reprimido». Si se trata de una psicosis latente, no constatable de antemano[36], este procedimiento prudente puede evitar la irrupción devastadora de lo inconsciente o detenerla a tiempo. En todo caso, el médico tiene la conciencia tranquila porque ha hecho todo lo que estaba en su mano para evitar el desenlace fatal[37]. No es superfluo añadir que el afianzamiento coherente del punto de vista consciente posee en sí mismo un gran significado terapéutico y basta no pocas veces para obtener resultados satisfactorios. Sería un prejuicio peligroso creer que el análisis de lo inconsciente es *la* panacea y que habría que aplicarlo siempre. El análisis de lo inconsciente es algo así como una intervención quirúrgica, y sólo hay que recurrir al bisturí si los otros medios han fracasado. Si lo inconsciente no se impone, es mejor dejarlo en paz. Por tanto, tenga claro el lector que mi exposición del problema de la transferencia no es una exposición de la rutina diaria del psicoterapeuta, sino una descripción de los procesos que tienen lugar cuando el obstáculo que la consciencia suele poner a lo inconsciente se viene abajo, cosa que no sucede siempre.

382 Los casos en que el problema arquetípico de la transferencia se agudiza no son siempre casos «difíciles», es decir, enfermeda-

36. La proporción numérica de la psicosis latente con la psicosis manifiesta parece ser aproximadamente la misma que la proporción de los casos latentes de tuberculosis con los casos manifiestos.

37. La resistencia vehemente a la disolución racional de la transferencia, que Freud menciona, se basa no pocas veces en que en una transferencia de carácter sexual se esconden contenidos de lo inconsciente colectivo que se oponen a toda disolución racional. O surge, si este desprendimiento se produce, una escisión de lo inconsciente colectivo que a la larga es sentida como una pérdida.

des graves. Algunos lo son, pero también hay neurosis «ligeras» o simplemente personas con dificultades anímicas de las que no es fácil elaborar un diagnóstico. Curiosamente son estos casos los que plantean al médico los problemas más difíciles, los que hacen sufrir muchísimo a personas que no desarrollan una sintomatología neurótica que obligue a calificarlas de enfermas. Este estado sólo se puede describir como una dolencia intensa, como una *passio* del alma, no como un *morbus animi*.

383 A la relación consciente de confianza entre el médico y el paciente se opone el contenido inconsciente constelado porque su proyección crea una atmósfera ilusoria que o da pie a malentendidos continuos o, al revés, finge una armonía sorprendente, lo cual es más peligroso que lo anterior. En el peor de los casos, y a veces también en el mejor, lo primero puede impedir el tratamiento, y lo segundo obliga a esforzarse al máximo para descubrir puntos de diferencia. En ambos casos, la constelación de lo inconsciente se revela como un factor peligroso. Sobre la situación cae una niebla que corresponde a la naturaleza del contenido inconsciente: como dicen correctamente los alquimistas, el contenido inconsciente es negro y oscuro (*nigrum, nigrius nigro*, «negro, más negro que el negro»)[38], y además está cargado con peligrosas tensiones opuestas, la *inimicitia elementorum* (enemistad de los elementos). Nos encontramos en un caos opaco, uno de los sinónimos de la enigmática *prima materia*. A ésta le corresponde la naturaleza del contenido inconsciente desde todos los puntos de vista, con la excepción de que el contenido inconsciente no aparece en la materia química, como sucede en la alquimia, sino en el ser humano. En el caso del alquimista, el contenido inconsciente ha surgido evidentemente del ser humano, como he explicado en mi libro *Psicología y alquimia*[39]. La *prima materia*, buscada durante siglos pero nunca encontrada, el *lapis philosophorum*, hay que encontrarla en el hombre mismo, como algunos intuyeron correctamente. Pero, según parece, este contenido no se puede encontrar e integrar directamente, sino sólo dando un rodeo por la proyección. Lo inconsciente suele aparecer primero en la proyección. Cuando irrumpe de una manera aparentemente repentina (como en las visiones, los sueños, las iluminaciones, las psicosis, etc.), es porque hay unas condiciones anímicas precedentes que permiten que la proyección salga a la luz. Un ejemplo

38. Cf. Llull II, pp. 790 ss., y Maier, *Symbola aureae...*, pp. 379-380.
39. Cf. OC 12, § 342-343.

clásico es la persecución fanática de los cristianos por Saulo, que precedió a la revelación de Cristo.

384 El contenido evasivo, engañoso, cambiante que posee al paciente como un demonio, emerge entre el médico y el paciente y prosigue, como tercer elemento de la alianza, su juego ora guasón, ora infernal. De manera adecuada, los alquimistas lo personifican como *Hermes*, el dios de la revelación, tramposo-sabio, pícaro, o como *Mercurius*, y lamentan que los haya engañado, pero al mismo tiempo le dan nombres supremos que lo sitúan cerca de la divinidad misma[40]. Los alquimistas se entienden a sí mismos, *nota bene*, como buenos cristianos cuya lealtad no se puede poner en duda, y comienzan o acaban sus tratados con invocaciones piadosas[41]. Pero sería un fraude injustificable a la verdad que yo me diera por satisfecho con la caracterización negativa de la brillantez de Mercurius, de su invención inagotable de ocurrencias y proposiciones insinuantes e intrigantes, de su ambigüedad y de su maldad a menudo innegable. Mercurius también puede actuar de la manera contraria, lo cual me permite comprender por qué los alquimistas le atribuyeron las cualidades espirituales supremas, que contrastan clamorosamente con su naturaleza oscura. Los contenidos inconscientes son de hecho muy significativos, pues al fin y al cabo lo inconsciente es la matriz del espíritu humano y de sus invenciones. Por más hermoso e ingenioso que sea este otro lado, puede contribuir de la manera más peligrosa a la ilusión debido a su carácter numinoso. Pensamos involuntariamente en los demonios que san Atanasio menciona en su biografía de san Antonio, que pronuncian discursos piadosos, cantan salmos, leen fragmentos de los libros sagrados y, lo peor de todo, incluso dicen la verdad. Este difícil trabajo nos enseña a tomar lo verdadero, lo bueno y lo bello allí donde lo

40. Véase a este respecto «El espíritu Mercurius» [OC 13,2].

41. Así, la segunda parte de *Aurora consurgens* (*Artis auriferae*, I, p. 246) acaba con estas palabras: «Todo esto lo contiene nuestra gloriosa medicina, que Dios todopoderoso y su hijo unigénito, nuestro señor Cristo, que vive con el Padre y el Espíritu Santo y reina por todos los siglos, se digne prestar a todo el que investigue con lealtad y devoción» («Habet haec medicina gloriosa, quam omni investiganti fideli et pio praestare dignetur Deus omnipotens, unigenitusque filius Dei dominus noster Jesus Christus, qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat unus Deus per infinita seculorum. Amen»). Este final procede del ofertorio, de la oración durante la *commixtio*, que dice así: «... que se ha dignado participar de nuestra humanidad, Jesucristo, tu Hijo, nuestro Señor: que vive contigo y reina en la unidad del Espíritu Santo y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» («... qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps, Jesus Christus, Filius Tuus, Dominus noster: qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus per omnia saecula saeculorum. Amen»).

encontremos. No siempre está donde lo buscamos: a menudo está en la basura o protegido por dragones. «Se encuentra en el estiércol» (*in stercore invenitur*), dice una vieja sentencia alquímica, y no por ello lo encontrado tiene menos valor. Pero esto no glorifica la inmundicia ni reduce la maldad, igual que éstas no menguan el don divino. Pero el contraste es penoso y la paradoja es desconcertante. Sentencias como ésta:

ουρανο ανω	el cielo arriba
ουρανο κατω	el cielo abajo
αστρα ανω	las estrellas arriba
αστρα κατω	las estrellas abajo
παν ο ανω	todo lo de arriba
τουτο κατω	también está abajo
παντα λαβε	entiéndelo
κε ευτυχε	y disfruta[42].

son demasiado optimistas y superficiales y olvidan el sufrimiento moral de la contraposición y el significado de los valores éticos.

385 La elaboración de la *prima materia*, del contenido inconsciente, exige del médico una paciencia infinita, perseverancia[43], *aequanimitas*, conocimiento y talento; y del paciente, el uso de sus mejores fuerzas y una capacidad para sufrir que no deja indiferente ni al médico. El sentido profundo de las virtudes cristianas y en especial las más distinguidas también le queda claro al no creyente, pues en determinadas circunstancias las necesitará todas para salvar a su consciencia y a su existencia humana de ese caos cuyo dominio completo, que no ha de ser avasallamiento, es una tarea poco habitual. Si la obra sale bien, opera como un milagro, y entendemos qué movió a los alquimistas a intercalar en sus recetas un *Deo concedente*, que a veces les salía del corazón, o a encomendar su procedimiento a un *miraculum* causado por Dios.

386 Al lector tal vez le extrañe que un «procedimiento médico» dé pie a estas consideraciones. Aunque para las enfermedades corporales no haya ningún medio y ningún procedimiento del

42. Kircher, II, Class. X, Cap. V, p. 414. Hay una relación entre este texto y la *Tabula smaragdina*; cf. J. Ruska, p. 217.

43. El *Rosarium philosophorum* (*Artis auriferae*, II, p. 230) dice: «Y entérate de que este camino es muy largo, por lo que la paciencia y la perseverancia son necesarias en nuestro magisterio» («Et scias, quod haec est longissima via, ergo patientia et mora sunt necessariae in nostro magisterio»). Cf. *Aurora consurgens* (l.c., I), cap. 10: «Tres cosas son necesarias, a saber: paciencia, perseverancia y uso adecuado de los instrumentos» («Tria sunt necessaria videlicet patientia, mora et aptitudo instrumentorum»). Calid Minor.

que se pueda decir que es infalible en todas las circunstancias, hay varios que muy probablemente obtienen el éxito deseado sin que el médico o el paciente tengan la menor necesidad de añadir un *Deo concedente*. Pero aquí no tratamos el cuerpo, sino el *alma*. Y por eso tenemos que hablar otro lenguaje que el de las células y las bacterias, un lenguaje que sea adecuado a la esencia del alma, y además debemos adoptar una actitud que calcule el peligro y demuestre estar a su altura. Y todo esto tiene que ser auténtico, pues de lo contrario no surte efecto; y si está hueco, perjudica a los dos. El *Deo concedente* no es un estilo estético, sino que expresa la actitud de una persona que no se figura que en todas las circunstancias sabe lo que hay que hacer y que es consciente de que el material inconsciente que tiene ante sí es algo *vivo*, un Mercurius paradójico del que un maestro dice: «Y él es aquel en quien la naturaleza ha trabajado muy poco y al que la naturaleza ha dado una forma metálica, y sin embargo lo ha dejado incompleto»[44], pero es un ser natural que intenta integrarse en el conjunto del ser humano. Parece ser un trozo del alma inicial en el que la consciencia todavía no ha establecido distinciones y orden, una «naturaleza doble unificada» (Goethe)* de ambigüedad abismal.

387 Como no podemos imaginarnos, a no ser que hayamos perdido por completo el juicio crítico, que la Humanidad actual haya alcanzado el grado más alto posible de consciencia, tiene que haber un «resto» de psique inconsciente capaz de desarrollarse cuyo despliegue tendrá como consecuencia una extensión mayor y una diferenciación superior de la consciencia. Nadie puede decir si este «resto» es muy grande o muy pequeño, pues no hay criterios de la extensión posible del desarrollo de la consciencia y mucho menos del alcance de lo inconsciente. En todo caso, es indudable que existe una *massa confusa* de contenidos arcaicos indiferenciados que se hacen notar no sólo en las psicosis y en las neurosis, sino que además conforman el *skeleton in the cupboard* [secreto inconfesable] de innumerables personas propiamente no

44. «Et est ille quem natura paululum operata est et in metallicam formam formavit, tamen imperfectum reliquit» (*Rosarium philosophorum*, en *Artis auriferae*, II, p. 231). Lo que al alquimista se le presentaba en «forma metálica» se le muestra al psicoterapeuta en el ser humano.

* Estas palabras proceden de la escena final de *Fausto II*, donde «los ángeles más perfectos» dicen: «Nos queda un resto terrenal con el que cargar penosamente; y aunque fuera de asbesto, no sería puro. Una vez que la poderosa fuerza del espíritu ha atrapado a los elementos, ningún ángel separaría la naturaleza doble unificada de ambos; sólo el amor eterno es capaz de dividirla». En el párrafo siguiente Jung toma de esta cita la palabra «resto». *(N. del T.)*

patológicas. Estamos tan acostumbrados al hecho de que cada persona tenga sus dificultades y sus problemas, que lo asumimos como una banalidad sin preguntarnos qué significan en el fondo esas dificultades. ¿Por qué no podemos conformarnos? ¿Por qué no somos racionales? ¿Por qué no hacemos sólo el bien, sino que toleramos el mal? ¿Por qué hablamos ora demasiado, ora demasiado poco? ¿Por qué hacemos tonterías que habríamos podido evitar si hubiéramos pensado un poco? ¿Qué es lo que se cruza en nuestro camino y obstaculiza nuestras mejores intenciones? ¿Por qué hay personas que no se dan cuenta de esto o ni siquiera quieren admitir que esto es así? ¿Por qué este rebaño humano, al reunirse, produce la mayor locura histórica de los últimos treinta años? ¿Por qué no consiguió ya un Pitágoras hace dos mil cuatrocientos años instaurar definitivamente el gobierno de la sabiduría? ¿Por qué no ha conseguido el cristianismo establecer el Reino de Dios en la Tierra?

388 La Iglesia tiene la doctrina del Diablo, un principio malvado que nos imaginamos con patas de cabra, cuernos y rabo, la imagen de un ser semihumano y semianimal y de un dios ctónico que parece haberse escapado de una asociación de misterios dionisíacos, el último representante del paganismo pecador y alegre. Esta imagen es acertada y caracteriza muy bien el aspecto grotesco e inquietante de lo inconsciente, que no controlamos y que por tanto permanece en su estado originario de salvajismo indómito. Hoy ya nadie se atreverá a afirmar que el hombre europeo es un cordero y que no está poseído por un demonio. A la vista de todos están los terribles documentos de nuestra época, que por el alcance de su horror superan todo lo que las épocas anteriores tuvieron la esperanza de alcanzar con medios insuficientes.

389 Si lo inconsciente sólo fuera nefasto y malvado, como muchos creen, la situación sería sencilla y el camino estaría claro; haríamos el bien y evitaríamos el mal. Pero ¿qué es *bueno* y qué *malo*? Lo inconsciente no es sólo natural y malvado, sino también la fuente de los bienes supremos[45]; no es sólo oscuro, sino también luminoso; no es sólo animal, semihumano y demoníaco, también, sobrehumano, espiritual y «divino», en el sentido anti-

45. Tengo que subrayar aquí que no estoy haciendo metafísica ni discutiendo cuestiones religiosas, sino que me estoy dedicando a la psicología. Sean lo que fueren en sí mismas la experiencia religiosa o la verdad metafísica, desde el punto de vista empírico son ante todo fenómenos psíquicos, es decir, aparecen como tales y tienen que ser sometidas a la crítica, valoración e investigación psicológicas. La ciencia se detiene en sus propios límites.

guo de esta palabra. Mercurius, que personifica lo inconsciente[46], es esencialmente *duplex*, una naturaleza doble y paradójica, demonio, monstruo, animal y al mismo tiempo remedio, «hijo de los filósofos», *sapientia Dei* y *donum Spiritus sancti*[47].

390 Este hecho destruye la esperanza en una solución sencilla. Todas las definiciones del bien y del mal se vuelven discutibles o incluso inútiles. El bien y el mal siguen siendo inquebrantables en tanto que fuerzas morales e indubitables, en tanto que hechos simples, tal como los entienden el código penal, el decálogo y la moral cristiana tradicional. Pero las colisiones de deberes son mucho más sutiles y peligrosas, y una conciencia aguda, que conozca mejor a las personas y las cosas, no puede tranquilizarse con artículos, conceptos y palabras bonitas. La confrontación con ese resto del alma primigenia necesitado de desarrollo la intranquiliza, por lo que la conciencia busca una línea directriz o un punto fijo. Este deseo se convierte incluso en una necesidad acuciante una vez que la confrontación con lo inconsciente ha llegado a este punto. Como en nuestro mundo no se ven otras fuerzas curativas que esos grandes sistemas «psicoterapéuticos» a los que se denomina «religiones» y de los que se espera la «salvación del alma», es muy natural que no pocas personas, habiendo recuperado la comprensión del significado de las verdades tradicionales sobre la salvación, acometan el intento, justificado y no pocas veces exitoso, de integrarse en una de las confesiones existentes.

391 Esta solución es normal y satisfactoria porque las verdades fundamentales de la Iglesia cristiana, formuladas de manera dogmática, expresan casi a la perfección la naturaleza de la experiencia interior. Su conocimiento de los misterios del alma es difícilmente superable y además está expuesto en grandes imágenes simbólicas. De ahí que lo inconsciente tenga una afinidad natural con el contenido espiritual de la Iglesia, y en especial con la figura dogmática, que se debe a siglos de discusiones dogmáticas que a la posteridad le parecen absurdas, es decir, al esfuerzo apasionado de muchos grandes hombres.

392 Así pues, la Iglesia ofrecería una posibilidad ideal para quien esté buscando dar una forma al caos de lo inconsciente si toda obra humana no fuera imperfecta pese al refinamiento máximo. Es un hecho que el retorno a una confesión, es decir, a la Iglesia, no es la regla. Mucho más habituales son la comprensión mejor de

46. Cf. «El espíritu Mercurius» [OC 13,2].

47. Los alquimistas también lo comparan con Lucifer («el que trae la luz»), el ángel caído. Cf. Mylius, p. 18.

la religión y una relación más estrecha con ella, y no confundirla con una confesión[48]. En mi opinión, este hecho se debe a que quien ha comprendido la legitimidad de los dos puntos de vista, de las dos ramas separadas de la cristiandad, no puede declarar válida exclusivamente a una ni a otra; a no ser que esté dispuesto a mentirse a sí mismo. En tanto que cristiano, tiene que comprender que pertenece a una cristiandad dividida desde hace cuatrocientos años y que con su convicción cristiana no está salvado, sino entregado a ese conflicto y a esa división que padece también el *corpus Christi*. Los hechos son así, y no desaparecen porque las confesiones nos apremien a decidirnos, como si fuera absolutamente claro que cada una de las dos posee la verdad absoluta. Este punto de vista ya no hace justicia al hombre moderno, que puede ver muy bien en qué aventaja el protestantismo al catolicismo y viceversa y se da cuenta con toda claridad de que el apremio confesional lo conduce a una unilateralidad en la que no cree, es decir, a cometer un pecado contra el Espíritu Santo. El hombre moderno entiende incluso por qué las confesiones tienen que actuar así y sabe que no hay otra manera de evitar que algún cristiano se imagine que, redimido y tranquilizado y liberado de todo miedo, ya puede ponerse a descansar en un anticipado seno de Abraham. La Pasión de Cristo continúa, pues la vida de Cristo en el *corpus mysticum* o la vida cristiana aquí y allí está dividida consigo misma, y ninguna persona honrada puede negar esta división. Nos encontramos, por tanto, en la situación de un neurótico que tiene que acomodarse al incómodo conocimiento de que se halla en un conflicto. Su intento, repetido a menudo, de reprimir el otro lado sólo ha servido para agravar su neurosis. Por eso, el médico tiene que recomendarle que acepte el conflicto junto con el sufrimiento que le causa inevitablemente; de lo contrario, el conflicto no tendrá solución. Así pues, los europeos inteligentes son, si se interesan por estas cuestiones, consciente o semiconscientemente católicos protestantes y protestantes católicos, y no son los peores. No me repliquen que eso no existe; yo los he visto a los dos, y esto ha reforzado mucho mi esperanza en el europeo del futuro.

393 En el público general, la decisión negativa frente a la confesión parece mucho menos proceder de convicciones religiosas que ser un fenómeno parcial de la apatía espiritual general y de la ignorancia religiosa. Podemos indignarnos ante la notoria falta de espíritu de la gente, pero los médicos no pensamos que la enfermedad o el paciente tenga mala voluntad u otro tipo de

48. Véase a este respecto *Psicología y religión* [OC 11,1].

inferioridad moral, sino que suponemos que el resultado negativo se debe a los remedios que hemos empleado. Aunque sea sensato poner en duda que en el curso de los cinco mil años de cultura conocidos el ser humano haya hecho unos progresos morales considerables o simplemente perceptibles, no se puede negar que se ha desarrollado su consciencia con sus funciones. Sobre todo, la consciencia ha experimentado mediante la figura del *saber* una extensión que nos parece formidable. Pero además sus funciones individuales no sólo se han diferenciado, sino que se han vuelto más disponibles al yo, es decir, también la *voluntad* humana se ha desarrollado. Esto llama especialmente la atención cuando comparamos nuestro estado mental con el de los primitivos. En comparación con épocas anteriores, la seguridad de nuestro yo se ha incrementado significativamente e incluso ha obtenido una ventaja tan peligrosa que, aunque sigamos diciendo «si Dios quiere», ya no sabemos lo que estamos diciendo, pues al mismo tiempo afirmamos: «Querer es poder». ¿Y a quién se le ocurre apelar antes a la ayuda de Dios que a la buena voluntad, a la responsabilidad, al sentido del deber, a la razón o a la inteligencia del prójimo?

394 La manera como valoremos estos cambios de la mentalidad humana no modifica el hecho de que existen. Cuando en el individuo cambia considerablemente el estado de consciencia, también cambian los contenidos de lo inconsciente constelados por él. Y cuanto más se aleja la situación de la consciencia de cierto punto de equilibrio, tanto más significativos y, en determinadas circunstancias, peligrosos se vuelven los contenidos inconscientes que aspiran al equilibrio. Esto acaba produciendo una disociación: por una parte, la autoconsciencia intenta convulsamente quitarse de encima un rival invisible, si es que no dice que el rival es el Diablo, y por otra parte se somete cada vez más a la voluntad tiránica de un contra-gobierno interior que presenta todos los rasgos de la infrahumanidad y suprahumanidad demoníacas.

395 Si varios millones de personas van a parar en tal estado, surge una situación global para cuyo conocimiento disponemos de ejemplos cotidianos desde hace una década. Estos acontecimientos contemporáneos, que son únicos, describen sus causas psicológicas. La destrucción demencial es la reacción al alejamiento de la consciencia de la situación de equilibrio. Pues hay un equilibrio entre el yo anímico y el no-yo, una *religio*, es decir, una *consideración cuidadosa*[49] de las fuerzas inconscientes presentes, a la que es pe-

49. Utilizo aquí la etimología clásica de *religio*, no la de los Padres de la Iglesia.

ligroso descuidar. Este giro se está preparando desde hace siglos como consecuencia del cambio de la situación de la consciencia.

396 ¿Se han adaptado las confesiones a este cambio secular? Ciertamente, su verdad se puede denominar *eterna* con más razón de lo que se cree, pero su ropaje temporal tiene que pagar el tributo de lo efímero: debería tener en cuenta el cambio anímico. La verdad eterna precisa del lenguaje humano, que cambia con el espíritu del tiempo. Las imágenes primigenias son capaces de cambiar infinitamente sin dejar de ser las mismas, pero sólo en una figura nueva pueden ser comprendidas de nuevo. Siempre han de ser interpretadas de nuevo para que el envejecimiento de su concepto no les haga perder su atractivo frente a la permanente disposición a la fuga del *fugax ille Mercurius*[50], dejando escapar a ese enemigo al mismo tiempo provechoso y peligroso. ¿Y qué decir del «vino nuevo en odres viejos»? ¿Dónde están las respuestas a las miserias y dificultades anímicas de una época nueva? ¿Dónde está el conocimiento de la problemática anímica que el desarrollo de la consciencia moderna ha creado? Es la primera vez en la historia que esta *hybris* del querer y del poder desafía a la verdad «eterna».

397 Al margen de motivos de tipo personal, aquí están las razones profundas de que casi la mayor parte de Europa haya sucumbido al neopaganismo, es decir, al anticristianismo, y haya instaurado un ideal religioso de poder terrenal en contraposición al ideal metafísico del amor. La decisión negativa del individuo respecto a su participación en una confesión no significa siempre una actitud anticristiana, sino que en ocasiones puede significar lo contrario: una recuperación del Reino de Dios en el corazón del hombre, donde, en palabras de san Agustín, «el «misterio pascual» se consuma «en su interior y superior»[51]. Esa vieja idea, hace tiempo obsoleta, de que el ser humano es un microcosmos es una gran verdad psicológica que todavía hay que descubrir. En otros tiempos fue proyectada al cuerpo, igual que la alquimia proyectaba la psique inconsciente a la materia química. Otra cosa es que el microcosmos se refiera a ese mundo interior que se nos descubre poco a poco en lo inconsciente. La intuición de esto se encuentra en las palabras de Orígenes: «Comprende que eres un segundo mundo en pequeño y que en ti están el Sol, la Luna y las estrellas»[52]. Y así como el mundo no

50. Cf. M. Maier, *Symbola aureae*..., p. 386.

51. «... mysterium pascale... in interioribus ac superioribus suis», *Epistula* LV, V, 8.

52. «Intellige te alium mundum esse in parvo et esse intra te Solem, esse Lunam, esse etiam stellas», *Homiliae in Leviticum*, 5, 2.

es una pluralidad diseminada, sino que reposa en la unidad envolvente de Dios, el hombre no ha de disolverse en la pluralidad contradictoria de sus posibilidades y tendencias marcadas por lo inconsciente, sino que ha de convertirse en la *unidad que las envuelva*. Orígenes dice acertadamente: «Ves que ése que parece ser uno no lo es, sino que en él aparecen tantas personas como costumbres posee»[53]. La posesión por lo inconsciente significa un desgarramiento, en muchos una *disiunctio*. De ahí que para Orígenes la meta del cristianismo sea convertirse en una persona con unidad interior[54]. Naturalmente, el énfasis unilateral en la comunidad eclesiástica exterior no realiza esta meta, sino que ofrece *volens nolens* a la disolución interior un receptáculo exterior, la comunidad de la *ecclesia*, sin cambiar de este modo realmente la *disiunctio* interior en una *coniunctio*.

398 El doloroso conflicto que comienza en la *nigredo* o *tenebrositas* lo describe el alquimista en la *separatio* o *divisio elementorum*, en la *solutio*, en la *calcinatio*, *incineratio*, en el descuartizamiento de un cuerpo humano, en atroces sacrificios de animales, en la amputación de las manos de la madre o de las garras de un león, en la atomización del esposo en el cuerpo de la esposa, etcétera[55]. Durante esta *disiunctio* extrema surge la *transformación* de ese ser, o de esa materia o de ese espíritu que siempre resulta ser el misterioso Mercurius. Es decir, a partir de unas formas monstruosas de animales se va viendo poco a poco una *res simplex* que, aunque es una sola cosa, está formada por una dualidad («naturaleza doble unificada»). El alquimista intenta en innumerables procedimientos diferentes superar esta paradoja o antinomia y hacer de los dos uno[56]. Pero precisamente la pluralidad de los símbolos y de los procedimientos simbólicos que emplea demuestra que el éxito es dudoso. Pues son escasos los símbolos de la meta cuya naturaleza doble no sea evidente sin más. Sus *filius philosophorum*, *lapis*, *rebis*, *homunculus* son hermafroditas. Su oro es *non vulgi* (no el habitual), su *lapis* es espíritu y cuerpo, igualmente su tintura, que representa un *sanguis spiritualis*, una sangre espiritual[57]. Por tanto, es comprensible que las

53. «Vides, quomodo ille, qui putatur unus esse, non est unus, sed tot in eo personae videntur esse, quot mores», *ibid*.

54. *Homiliae in Librum Regnorum*, 1, 4.

55. «Atormentados de una cámara nupcial a otra» (Goethe, *Fausto*, I).

56. El mismo proceso se da en la psique individual. Véase *Psicología y alquimia*, § 44 ss. [OC 12].

57. Cf. *Turba philosophorum*, ed. J. Ruska, p. 129, *Sermo* XIX. El concepto procede del libro *al-Habib* (l.c., p. 43).

nuptiae chymicae, la boda regia, ocupe en el alquimista, como símbolo de la unión suprema y última, una posición central, pues representa ese hechizo de la analogía que culmina definitivamente su obra y retiene los opuestos mediante el amor, pues «el amor es más fuerte que la muerte».

399 La alquimia describe no sólo en sus contornos generales, sino también en detalles a menudo sorprendentes, esa fenomenología psíquica que el médico puede observar en el curso de la confrontación con lo inconsciente. La aparente unicidad de la persona que dice con énfasis: «*Yo* quiero, *yo* pienso», etc., se divide y se disuelve a consecuencia de la colisión con lo inconsciente. Mientras el paciente podía pensar que otra persona, por ejemplo, su padre o su madre, era culpable de sus problemas, conseguía salvar la apariencia de su unicidad (*putatur unus esse!*). Pero cuando comprende que él mismo posee una sombra, que su enemigo está dentro de él mismo, comienza el conflicto, y lo uno se convierte en dos; y como el «otro», según va quedando claro poco a poco, también es una dualidad o incluso una pluralidad de pares de opuestos, su yo se convierte pronto en el juguete de muchas *mores*, y de este modo se produce el «eclipse de la luz», es decir, una despotenciación de la consciencia y una desorientación sobre el sentido y el alcance de su personalidad. Este proceso puede llegar a ser tan tenebroso que a menudo el paciente *tiene* que aferrarse, cosa que no debería hacer, a su médico como la realidad aparentemente última. Esta situación es difícil y penosa para ambas partes, y no pocas veces al médico le sucede lo mismo que al alquimista, que a menudo ya no sabe si está fundiendo en el crisol la sustancia arcana metálica o si él mismo arde en el fuego como una salamandra. La inevitable inducción psíquica provoca que ambos sean afectados y transformados por la transformación del tercero, de modo que sólo el conocimiento del médico ilumina un poco, como una lamparita, la profunda oscuridad de lo que está sucediendo. Nada describe mejor la situación anímica del alquimista que la división de su lugar de trabajo en un *laboratorium*, donde manipula los crisoles y las retortas, y un *oratorium*, donde suplica la necesaria iluminación divina («limpia las horrendas tinieblas de nuestro espíritu», como cita el autor de la *Aurora*)[58].

58. «Spiritus alme, / Illustrator hominum / Horridas nostrae / Mentis purga tenebras» [«Espíritu nutricio, iluminador del hombre, limpia las horrendas tinieblas de nuestro espíritu»]; *Hymnus in die Pentecostes* de Notker Balbulus, monje de Sankt Gallen (m. 912).

400 «Este arte requiere al hombre completo», dice un tratado[59]. Exactamente lo mismo se puede decir del trabajo psicoterapéutico. En estos casos, la participación real más allá de la rutina profesional es no sólo requerida, sino incluso impuesta, a no ser que el médico prefiera poner en cuestión toda la empresa para eludir su propio problema, que se impone por doquier con claridad creciente. Es imprescindible que el médico llegue hasta el límite de lo posible subjetivamente, pues de lo contrario tampoco el paciente puede percibir sus propios límites. Pero no valen las delimitaciones arbitrarias, sino sólo las reales. Se trata de un procedimiento de limpieza muy peculiar en el que «todas las cosas superfluas se consumen en el fuego»* y los hechos fundamentales salen a la luz. ¿Y hay algo más fundamental que el conocimiento: *eso soy yo*? Aquí toma forma una unidad que empero es o fue una pluralidad. Ya no es el yo anterior con su ficción y su atavío artificial, sino otro yo, *objetivo*, al que por esta razón es mejor denominar *sí-mismo*. Ya no es una selección de ficciones adecuadas, sino una serie de hechos duros que forman en conjunto esa cruz con la que al fin y al cabo cada cual tiene que cargar, o el destino que uno mismo es. Estas primeras alusiones a una composición futura de la personalidad aparecen en el sueño o en la «imaginación activa», como he explicado en publicaciones anteriores, en forma del *simbolismo del mándala*, que tampoco es desconocido para los alquimistas. Pero los primeros indicios de este símbolo de la unidad no significan que la unidad ya esté alcanzada. Así como la alquimia contiene una gran cantidad de procedimientos diferentes, desde destilar siete veces hasta destilar mil veces, desde el *opus unius diei* hasta el viaje de décadas, también las tensiones de los pares de opuestos psíquicos sólo se equilibran poco a poco; y así como el producto alquímico final sigue delatando una división esencial, la personalidad unificada difícilmente perderá por completo la dolorosa sensación de la «naturaleza doble». Librarse por completo del sufrimiento de este mundo es una ilusión. Al fin y al cabo, la vida humana simbólica y ejemplar de Cristo no termina en la felicidad y la hartura, sino en la cruz. (Es un hecho curioso que el materialismo racionalista y cierto cristianismo «alegre» coincidan en el hedonismo.) La meta sólo es importante como idea, pero lo esencial es el *opus* que conduce a la meta, pues llena con un sentido la duración de la vida. Para

59. «Ars requirit totum hominem», Hoghelande, I, p. 139.
* *Omnes superfluitates igne consumuntur* (latín en el original).

esto se unen las corrientes «diestras y siniestras»[60], y lo consciente y lo inconsciente cooperan.

401 La *coniunctio oppositorum*, en forma de *Sol* y *Luna*, de la pareja regia de hermano y hermana o madre e hijo, ocupa un lugar tan importante en la alquimia que a veces todo el proceso se expone en forma de hierogamia y de sus consecuencias místicas. La exposición de este tipo más completa y al mismo tiempo más sencilla es la serie de imágenes del *Rosarium philosophorum*, de 1550, que presento a continuación. El significado psicológico de estas imágenes justifica que las estudiemos en detalle. Pues lo que el médico observa y vive con el paciente durante la confrontación con lo inconsciente coincide de una manera llamativa con el sentido de estas imágenes. Esto no es una casualidad, pues a menudo los viejos alquimistas eran al mismo tiempo médicos, y tuvieron muchas ocasiones de sufrir esas experiencias si, como Paracelso, se preocupaban por el bienestar anímico del enfermo o se informaban sobre sus sueños, de cara al diagnóstico, el pronóstico y la terapia. Pudieron así acopiar experiencias de naturaleza psicológica, no sólo del enfermo, sino de ellos mismos, es decir, mediante la percepción de los contenidos inconscientes propios, que la inducción activó[61]. Igual que hoy lo inconsciente se expresa en series de imágenes que a menudo el paciente dibuja espontáneamente, también en aquella época las imágenes originales, como las del *Codex Alchemicus Rhenovacensis*, surgieron de la misma manera: como plasmación de impresiones interiores recopiladas durante la obra, que en todo caso fueron interpretadas y modificadas con motivos tradicionales[62]. Por lo demás, también en series modernas de imágenes se observan no pocas referencias a motivos tradicionales junto a repeticiones espontáneas de representaciones arcaicas o mitológicas. A la vista de esta relación estrecha entre la imagen y el contenido anímico, no me parece absurdo observar una serie de imágenes medievales a la luz de conocimientos modernos o incluso emplearla como hilo conductor para exponer esos conocimientos. En las extrañas figuras de la Edad Media están anticipadas germinalmente muchas cosas que durante los siglos siguientes saldrán a la luz con más claridad.

60. «Pues en la armonía de la sabiduría participan fuerzas diestras y siniestras»; *Acta Joannis*, 7, 98, p. 200: ... καὶ ἁρμονία σοφίας᾽ σοφία δὲ οὖσα ἐν ἁρμονίᾳ ὑπάρχουσιν δεξιοὶ καὶ ἀριστεροὶ δυνάμεις, ἐξουσίαι, ἀρχαὶ καὶ δαίμονες, ἐνέργειαι...

61. Jerónimo Cardan es un magnífico ejemplo de la observación de los propios sueños.

62. Sobre el trabajo de reinterpretación, cf. mi artículo «Hermano Klaus» [OC 11,6], así como Lavaud, cap. III, «La Grande Vision».

LA SERIE DE FIGURAS DEL *ROSARIUM PHILOSOPHORUM* COMO ILUSTRACIÓN DE LOS FENÓMENOS TRANSFERENCIALES

Invenit gratiam in deserto populus...

[«El pueblo encuentra la gracia en el desierto...»]

Jer 31, 2

1. *La fuente mercurial**

402 Esta figura conduce directamente al centro del simbolismo alquímico e intenta exponer el misterioso *opus*. Se trata de una *cuaternidad cuadrada*, determinada por las cuatro estrellas en las cuatro esquinas. Se trata de los cuatro elementos. Arriba, en el centro, hay una quinta estrella que representa al quinto ser, al uno derivado de los cuatro, la *quinta essentia*. El recipiente de abajo es el *vas Hermeticum* en que sucede la transformación. Su contenido es el *mare nostrum*, el *aqua permanens*, el ὕδωρ θεῖον (agua divina). Es un *mare tenebrosum*, el caos. También se dice que el *vas* es el *uterus*[63] en que madura el *foetus spagyricus* (el *homunculus*)[64]. A diferencia del cuadrado, el recipiente hay que pensarlo redondo, pues es la matriz de la figura perfecta, en la que el cuadrado (que es una figura imperfecta) debe aún convertirse. En el cuadrado los elementos se separan unos de otros, son hostiles unos a otros, por lo que han de ser unificados en lo redondo. A esta intención corresponde lo que hay escrito en el brocal de la fuente (tras descifrar las abreviaturas): «Unus est Mercurius mineralis, Mercurius vegetabilis, Mercurius animalis» (*vegetabilis* habría que traducirlo como «vivo», y *animalis* como «animado» o incluso como «anímico», en el sentido de «psíquico»)[65]. Fuera, en

* Las figuras están tomadas de la primera edición del *Rosarium philosophorum*, que se publicó en Fráncfort en 1550. Como esta edición carece de números de página, remitimos a las imágenes correspondientes del *Rosarium philosophorum* en *Artis auriferae* II (1593). Las citas también proceden de esta edición, a excepción de un poema (§ 528).

63. Así, el *Consilium coniugii* (*Ars chemica*, p. 147) dice: «Aunque el lugar de generación sea artificial, imita al natural, pues es cóncavo y cerrado...» («Et locus generationis, licet sit artificialis, tamen imitatur naturalem, quia est concavus, conclusus etc.»). En la p. 204 se dice: «Por *matriz* se entiende el fondo de la retorta» («Per matricem, intendit fundum cucurbitae»).

64. Cf. *Turba philosophorum*, ed. Ruska, p. 163.

65. Cf. Hortulano (Ruska, *Tabula smaragdina*, p. 186): «Por eso, las partes del mundo son infinitas, y el filósofo las divide en tres partes, a saber: mineral, vegetal y animal... Y por eso dice él {Hermes} que posee las tres partes de la filosofía de todo el mundo, las cuales están contenidas en una sola piedra, en el Mercurius de los filósofos»

el lateral del brocal, hay seis estrellas que, junto con Mercurius, representan a los siete planetas o metales. En cierto modo, están contenidos en Mercurius, pues éste es el *pater metallorum*. En tanto que personificación, Mercurius es la unidad de los siete planetas, un *ánthropos* cuyo cuerpo es el mundo, como Gayomart, de cuyo cuerpo fluyen los siete metales hacia la tierra. Gracias a su naturaleza femenina, Mercurius también es la madre de los siete y no sólo de los seis, pues también es padre y madre de sí mismo[66].

403 Del «mar» asciende la fuente de Mercurius, *triplex nomine*, lo cual se refiere al triple modo de aparición de Mercurius[67]. Éste se derrama desde tres tubos, denominados leche de virgen (*lac virginis*), vinagre de fuente (*acetum fontis*) y agua de vida (*aqua vitae*). Estas denominaciones son tres de los innumerables sinónimos de Mercurius. La unidad de Mercurius se revela una tríada. Mercurius es una trinidad, *triunus* o *trinus*, como se subraya a menudo, la analogía ctónica, inferior o incluso infernal de la trinidad celestial, igual que en Dante el Diablo es tricéfalo[68]. De ahí que a menudo se represente a Mercurius como una serpiente

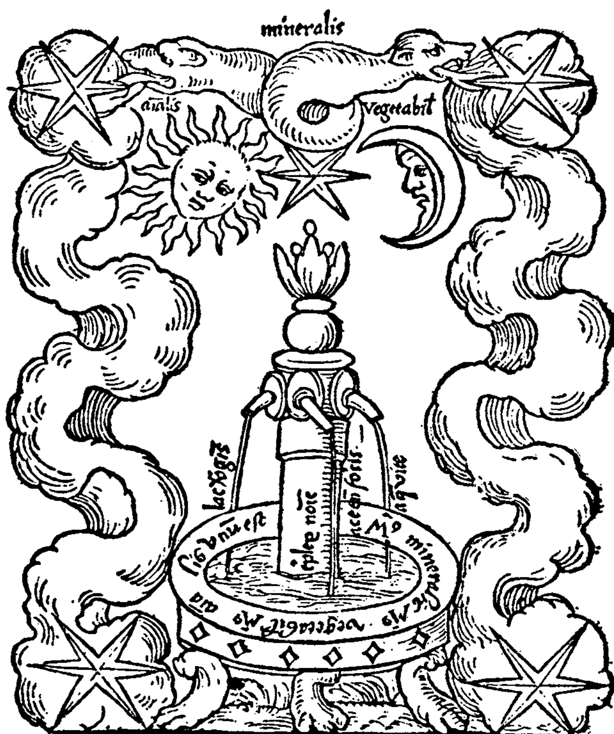
(«Unde infinitae sunt partes mundi, quas omnes philosophus in tres partes dividit scil. in partem Mineralem Vegetabilem et Animalem... Et ideo dicit habens tres partes philosophiae totius mundi, quae partes continentur in unico lapide scil. Mercurio Philosophorum»). Capítulo 13: «Y se dice que esta piedra es perfecta porque tiene la naturaleza de los minerales, de los vegetales y de los animales. La piedra es trina y una, posee las cuatro naturalezas» («Et ideo vocatur lapis iste perfectus, quia in se habet naturam mineralium et vegetabilium et animalium. Est enim lapis triunus et unus, quatuor habens naturas»).

66. Véase a este respecto la doctrina de lo *increatum*, *Psicología y alquimia* [OC 12, § 430 ss.]

67. Según una cita de Rosinus en el *Rosarium philosophorum* (*Artis auriferae*, II, p. 249): «Triple en el nombre, uno en el ser» («Triplex in nomine, unus in esse»). Véase a este respecto la triple fuente divina en la visión del hermano Klaus (Lavaud, p. 66). El pasaje de Rosinus, una cita de Rhases, dice así: «Nuestra piedra y el creador del mundo tienen un nombre en común, que es trino y uno»; IV, p. 300 («Lapis noster cum mundi creato(re) nomen habet, qui est trinus et unus»). Senior, p. 45, dice: «Nuestro mineral es como el hombre, pues tiene espíritu, alma y cuerpo. Por eso dicen los sabios: tres y tres son uno. Y también dicen: en uno hay tres» («Aes nostrum est sicut homo, habens spiritum, animam et corpus. Propterea dicunt sapientes: Tria et Tria sunt unum. Deinde dixerunt: in uno sunt tria»). Véase también Zósimo en Berthelot, *Coll. alch. grecs.* III, VI, 18. La fuente mercurial recuerda a la πεγὴ μεγάλη de los peratas (Hipólito V, 12, 2), la cual es una de las tres partes del mundo. A esas tres partes corresponden tres dioses (λόγοι), tres espíritus (νοῖ), tres hombres. Frente a esta tríada, un Cristo provisto de todas las propiedades de la tríada y de naturaleza triádica aparece desde arriba, viniendo de la ἀγεννησία, antes de la partición. (Considero aquí más correcta la lectura de Bernays πρὸ τῆς, cf. p. 105.)

68. En Al-Iraqi, el *lapis* es directamente *al-schaitan*, el Diablo (Holymard, pp. 417 ss.).

ROSARIVM



Wyr ſindt der metall anfang vnd erſte natur /
Die kunſt macht durch vns die höchſte tinctur.
Keyn brunn noch waſſer iſt meyn gleych/
Jch mach geſund arm vnd reych.
Vnd bin doch jtzund gyftig vnd dötlich.

Succus

Figura 1

tricéfala. Algo más arriba de los tres tubos se encuentran el Sol y la Luna como los inevitables acólitos y padres de la transformación mística, y por encima de ellos se encuentra la estrella de la *quinta essentia*, el símbolo de la unidad de los cuatro elementos hostiles. Arriba del todo está la *serpens bifidus*, la serpiente dividida (o bicéfala), el *binarius* (número dos) que en Dorn designa al Diablo[69]. Esta serpiente es la *serpens mercurialis*[70], la *natura duplex* de Mercurius. Las cabezas escupen fuego, del cual surgen los *duo fumi* (las dos columnas de humo) de María (la copta o judía)[71]. Son dos *vapores* que se condensan y comienzan el proceso desde el principio[72], con lo cual provocan una sublimación o destilación múltiple para eliminar los *mali odores*, el *foetor sepulcrorum*[73] y la negrura del origen.

404 Esta estructura muestra que el proceso de transformación es tetrámero (cuatripartito), como ya sabían los griegos. El proceso comienza con los cuatro elementos separados (estado caótico), avanza hacia los tres modos de aparición de Mercurius en los mundos inorgánico, orgánico y anímico (estado emergente), alcanza a continuación la forma de Sol y Luna (por una parte, la forma de los metales nobles oro y plata; por otra, la naturaleza luminosa de los dioses, que mediante la φιλία —el amor— son capaces de superar el νεῖκος —el odio— de los elementos) y finalmente llega a la naturaleza única e indivisible (incorruptible, etérea, eterna) del *anima*, de la *quinta essentia*, del *aqua permanens*, de la *tinctura* o del *lapis philosophorum*. Este progreso desde cuatro hasta tres, hasta dos y hasta uno representa el llamado *axioma de María* y se extiende en diversas formas como un *leitmotiv* por toda la alquimia. Si dejamos de lado las numerosas explicaciones «químicas» de esto, llegamos a la base simbólica: el estado inicial de la totalidad se caracteriza por cuatro direcciones que se separan (que son «hostiles» entre sí); cuatro es el número mínimo que determina a un círculo de manera natural y clara. La

69. También es *triplex nomine*, como muestra la inscripción *animalis, vegetabilis, mineralis*.

70. *Psicología y alquimia* [OC 12].

71. «Son las dos columnas de humo que envuelven a los dos luminares» («Ipsa sunt duo fumi complectentes duo lumina»), *Artis auriferae*, I, p. 321.

72. El mismo motivo como hojas que caen de un árbol que tiene sus raíces en el fuego se encuentra en el frontispicio de *Polifilo*. Véase la figura 4 en *Psicología y alquimia* [OC 12].

73. Cf. *Aurora consurgens*, I, cap. 4: «los malos olores y vapores envenenan el espíritu del adepto» («odores et vapores mali mentem laborantis inficientes»). También Morieno, XII, p. 34: «aquí está el olor, que se parece al de las tumbas» («Hic enim est odor, qui assimilatur odori sepulcrorum»).

disminución de este número busca la unidad final. Al avanzar surge primero el tres, un número masculino; luego surge de éste el dos, el número femenino[74]. *Masculino* y *femenino* constelan infaliblemente la idea de la unión sexual en tanto que medio para producir el uno, al que coherentemente se denomina entonces *filius regius* (hijo del rey) o *filius philosophorum* (hijo de los filósofos).

405 De ahí que en el fondo nuestra imagen simbólica no describa otra cosa que el método y la filosofía alquímicos. Éstos no están garantizados en absoluto por la naturaleza de la materia que conocían los maestros antiguos, sino que sólo pueden proceder de la psique inconsciente. Sin duda, los alquimistas también especularon conscientemente, pero esto no impide en modo alguno la proyección inconsciente, pues cada vez que que el espíritu investigador se aleja de la observación precisa de lo que tiene ante sí y toma caminos propios, el inconsciente *spiritus rector* toma las riendas y conduce al espíritu de vuelta a los arquetipos que están inmutablemente en su base y que mediante esta regresión son inducidos a la proyección.

406 La *cuaternidad* es uno de los arquetipos más universales y también se revela uno de los esquemas estructurales más útiles para las funciones de orientación de la consciencia[75]. Es el retículo en el telescopio de nuestra inteligencia. La *cruz* dibujada por los cuatro puntos angulares tiene una universalidad no menor, y además posee para el hombre occidental un significado moral y religioso enorme. También el *círculo*, en tanto que símbolo de la perfección y del ser perfecto, es una expresión muy difundida del cielo, del Sol, de Dios y del modelo del hombre y del alma[76]. El cuatro, en tanto que plural mínimo, representa el estado pluralista de la persona que no ha alcanzado la unidad interior, el estado de la falta de libertad, de la falta de unión consigo mismo, de la ruina, del desgarramiento en direcciones diferentes, una situación dolorosa, irredenta, que desea la unión, la reconciliación, la redención, la curación, es decir, ser un todo.

407 La *tríada* aparece como *masculina*, es decir, como decisión y acción activa (en sentido alquímico, como el manar de las fuentes). La *dualidad* se muestra frente a esto *femenina*, es decir,

74. La interpretación del número impar como masculino y del número par como femenino es típica de la alquimia y se remonta a la Antigüedad.

75. Véase a este respecto *Tipos psicológicos* [OC 6], así como los diagramas en J. Jacobi, pp. 19, 24, 28, 30.

76. El alma como cuadrado y como círculo o esfera, véase *Psicología y alquimia*, [OC 12, § 109].

como *patiens* que concibe y acoge, o como materia a formar (en sentido alquímico, como *informatio* o donación de forma, y como *impraegnatio* o fecundación). Desde el punto de vista psicológico, la tríada corresponde a la necesidad, al deseo, al impulso, a la agresión y a la decisión de la voluntad, mientras que la dualidad corresponde a la reacción del sistema psíquico en conjunto ante el estímulo o la decisión de la consciencia, que se quedaría en nada si no consiguiera superar la inercia de la persona e imponerse a todas las resistencias de la desidia y de otro tipo que siempre están presentes. Mediante el arrastre, el seguimiento y la ejecución surge la *acción*, y sólo en ella aparece el ser humano como un todo vivo y como unidad («Al principio era la acción»)[77], presuponiendo naturalmente que la acción sea el producto maduro de un proceso que abarca a la totalidad del alma y no simplemente de una lucha o de un impulso que oprime a esa totalidad. Aquí nos movemos en un terreno conocido que *Fausto*, la última y mayor obra alquímica, pone ante nuestros ojos con las imágenes más soberbias. Goethe describe muy bien la experiencia del alquimista que descubre qué ha proyectado a la retorta: su propia oscuridad, su irredención, su pasión, su afán por convertirse en lo que propiamente es y para lo que su madre lo ha parido, a saber: tras la *peregrinatio* de una vida larga y enredada en miles de errores, llegar a ser el *filius regius*, el hijo de la madre suprema. O echemos un vistazo al significativo antecedente de *Fausto*, las *Bodas químicas* de Christian Rosencreutz, de 1616[78], que Goethe tuvo necesariamente que conocer. Ahí se trata en el fondo de lo mismo, del *axioma Mariae*: Rosencreutz se transforma desde el estado inicial de oscuridad hasta comprender su parentesco «regio». Tal como corresponde a la época (comienzos del siglo XVII), todo el proceso se encuentra aquí mucho más en la proyección, y su retirada de la persona del héroe, que en *Fausto* conduce a lo suprahumano[79], apenas está presente aquí. Pero el proceso psico-

77. Lo que acabamos de decir no hay que entenderlo de manera moral, sino de manera meramente psicológica. La «acción» no es *eo ipso* la esencia del proceso de vida anímica, sino meramente una parte (muy importante) del mismo. [La frase «Al principio era la acción» procede de Goethe, *Fausto I*, escena «Gabinete de estudio».]

78. Por lo demás, Johann Valentin Andreae (el autor de *Bodas químicas*) también escribió un drama sobre Fausto en latín titulado *Turbo, sive moleste et frustra per cuncta divagans ingenium*, la historia de un sabio finalmente decepcionado que encuentra su redención en la *contemplatio Christi*. El autor era profesor de teología en Württemberg y vivió entre 1586 y 1654.

79. He tratado minuciosamente este proceso psicológico en *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* [OC 7, § 224-225 y 380-381].

lógico es en lo esencial el mismo, a saber, el descubrimiento de esos formidables contenidos que la alquimia barruntaba en los misterios de la materia.

408 El texto del *Rosarium* que sigue a la imagen de la fuente mercurial habla básicamente del «agua» del arte, es decir, de Mercurius. Como no quiero repetir lo que ya he dicho en otro lugar, remito a mi curso universitario «El espíritu Mercurius». Sólo voy a mencionar que esta sustancia líquida, con todas sus cualidades paradójicas, se refiere a lo inconsciente, proyectado en ella. El «mar» es su estado estático; la «fuente», su activación; el «proceso», su transformación. La integración de los contenidos inconscientes se expresa en la idea del remedio, de la *medicina catholica sive universalis*, del *aurum potabile* (oro potable), del *cibus sempiternus* (alimento eterno), de los frutos curativos del árbol filosófico, del *vinum ardens*, etc. Otros sinónimos son claramente desfavorables, pero no menos característicos: *succus lunariae sive lunatica*[80] (jugo de la planta lunaria, etc.), *aqua Saturni* (recuérdese que Saturno es un *maleficus*), veneno, escorpión, dragón, hijo del fuego, *urina puerorum* (orina de niños), *sive canis* (orina de perro), azufre, demonio, etcétera.

409 Aunque el texto no diga explícitamente que la fuente mercurial que asciende desde el recipiente vuelve a caer en él, formando así un círculo cerrado, se refiere a la cualidad esencial de Mercurius, esa serpiente que se fecunda, se mata, se consume y se regenera a sí misma. En este contexto es lícito mencionar que el lago redondo, sin salidas, que se renueva continuamente mediante una fuente que brota en medio de él, es para Nicolás de Cusa una *alegoría de Dios*[81].

2. *El rey y la reina*

410 El *arcanum artis* (secreto del arte) no representado en la imagen anterior (la *coniunctio Solis et Lunae* como unión suprema de los opuestos hostiles) es descrito minuciosamente ahora en una serie de imágenes correspondientes a su significado. El rey y la reina, el esposo y la esposa, se reúnen para celebrar el compromiso o la

80. Esto alude a la locura. La *afflictio animae* es mencionada por Olimpiodoro (Berthelot, *Coll. alch. grecs*, II, IV, 75), por Morieno (XII, p. 18), por Michael Maier (*Symbola aureae mensae*..., p. 568) y por la alquimia china (Wei Po-Yang, pp. 241 ss.).

81. Dios es fuente, río y mar en que fluye la misma agua. La trinidad es una vida «qui va de même au même, en passant par le même» [«que va de lo mismo a lo mismo pasando por lo mismo»] (E. Vansteenberghe, pp. 296-297).

boda. El momento incestuoso se presenta en la relación hermano-hermana entre Apolo y Diana. La pareja se halla sobre *Sol* y sobre *Luna*, lo cual alude a su naturaleza solar o lunar, en consonancia con el presupuesto astrológico de la importancia de la posición del Sol para el hombre y de la posición de la Luna para la mujer. El encuentro es al principio distante, a lo cual se alude mediante la ropa cortesana. El rey y la reina se dan la mano *izquierda*, lo cual ha de tener una intención, pues no es habitual. Al fin y al cabo, se trata de un secreto que hay que guardar escrupulosamente, de la «senda de la mano izquierda», tal como denominan los tantristas indios a su culto de Siva y Sakti, que en cierto sentido es similar. El lado izquierdo (*sinister*) es el lado oscuro, inconsciente. La «izquierda» es desfavorable y torpe. El lado izquierdo también es el del corazón, del cual procede no sólo el amor, sino también, y precisamente con él, los malos pensamientos, es decir, las contradicciones morales de la naturaleza humana, que se expresan con la mayor claridad en la vida afectiva. Por tanto, se podría entender el contacto de las manos izquierdas como una referencia a la naturaleza afectiva de la relación, y en concreto a su carácter problemático, pues se trata de una mezcla de amor «celestial» y amor «terrenal», complicada por el sobrentendido del incesto. A la vista de esta delicada situación, que es muy humana, el gesto de las manos *derechas* es directamente compensatorio: las manos derechas sostienen una figura formada por cinco (4 + 1) flores. Cada una de las ramas que las manos sostienen lleva dos flores. Este número cuatro alude a los cuatro elementos, de los cuales dos son activos (fuego y aire) y dos pasivos (agua y tierra); los dos primeros se atribuyen al hombre, los dos últimos a la mujer. De lo alto llega una flor más, la quinta, que presumiblemente representa a la *quinta essentia*; de una manera análoga a la paloma de Noé con la rama de olivo de la reconciliación, la paloma del Espíritu Santo lleva la quinta flor en el pico. El pájaro viene de la estrella de la quintaesencia (véase la figura 2).

411 La unión de las manos *derechas* es el auténtico secreto, pues, como muestra la imagen, está mediada por el *donum Spiritus Sancti*, por el arte regio. Al significado «siniestro» del contacto de las manos izquierdas se suma desde arriba la unión de las dos cuaternidades, de los modos masculino y femenino de aparición de los cuatro elementos, en forma de una ogdóada formada por cinco flores y tres ramas. Estos números masculinos remiten a la acción, a la decisión, al movimiento. El número cinco aventaja al cuatro en que la paloma lo trae. Las tres ramas corresponden al

PHILOSOPHORVM.



Nota bene: In arte noſtri magiſterij nihil eſt celatũ à Philoſophis excepto ſecreto artis, quod non licet cuiquam reuelare, quod ſi fieret ille maledicceretur, & indignationem domini incurreret, & apoplexia moreretur. Quare omnis error in arte exiſtit, ex eo, quod debitam *Secretum artis*

C ij

Figura 2

«brotar» de Mercurius *triplex nomine*, a los tres tubos de la fuente. Por tanto, se trata de una breve recapitulación del *opus*, es decir, del mismo sentido profundo que ya quedó manifiesto en la figura 1. El texto que sigue a la figura 2 comienza significativamente con las palabras «Fíjate bien: en el arte de nuestro magisterio nada ha sido ocultado por los filósofos, con la excepción del secreto del arte, que no se puede revelar a cualquiera: pues, si eso sucediera, él (el traidor) sería maldecido, provocaría la indignación del Señor y moriría de apoplejía. De ahí que *[quare]* el error en este arte consista en no recurrir al material adecuado[82]. Por eso, vamos a usar la venerable naturaleza, pues de ella y mediante ella y en ella nace nuestro arte y *en nada más*. De este modo, nuestro magisterio es obra de la naturaleza y no del obrero»[83].

412 Si tomamos el miedo al castigo divino en caso de traición como lo que parece significar, tiene que tratarse de algo presumiblemente peligroso para la salvación del alma, de un típico *peril of the soul*. El *quare* causal con que comienza la siguiente frase sólo puede referirse al secreto que no está permitido revelar. Como, por consiguiente, la *prima materia* es desconocida, se equivocan quienes no conocen el secreto, y esto sucede, como muestra la frase siguiente, cuando eligen algo arbitrario o artificial en vez de la naturaleza pura. El énfasis en la *venerabilis natura*[84] permite intuir algo de esa pasión investigadora que finalmente dará lugar al conocimiento moderno de la naturaleza, pero que a menudo ha sido contraria al principio de la fe. El culto de la naturaleza, herencia de la Antigüedad, se oponía de una manera más o menos secreta a la cosmovisión de la Iglesia y en cierto modo conducía al corazón y a la inteligencia a una «senda de la mano izquierda». ¡Qué sensación causó la ascensión de Petrarca del Mont Ventoux! Ya san Agustín advirtió en sus *Confesiones*: «Y la gente va a admirar la altura de las montañas y los enormes oleajes del mar y el amplísimo cauce de los ríos y el alcance de los océanos y los movimientos de los astros y se abandonan a sí mismos...»[85].

82. Las palabras *debita materia* se refieren a la *prima materia* del proceso.

83. *Rosarium philosophorum* (*Artis auriferae*, II, p. 219): «Nota bene: In arte nostri magisterii nihil est celatum a Philosophis excepto secreto artis, quod non licet cuiquam revelare: quodsi fieret, ille malediceretur et indignationem Domini incurreret et apoplexia moreretur. Quare omnis error in arte existit ex eo quod debitam materiam non accipiunt. Igitur venerabili utimini natura, quia ex ea et per eam et in ea generatur ars nostra et non in alio: et ideo magisterium nostrum est opus naturae et non opificis».

84. Cf. Ruska, *Turba philosophorum*, Sermo XXIX, p. 137.

85. «Et eunt homines admirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt seipsos...», *Confessiones*, X, VIII.

413 El énfasis exclusivo en la naturaleza como única base del arte contrasta llamativamente con la recurrente afirmación de que el arte es un *donum Spiritus Sancti*, un *arcanum* de la *sapientia Dei*, etc., a partir de lo cual habría que deducir la inquebrantable ortodoxia de los alquimistas. No creo que en general podamos dudar de ella. Al contrario, la fe en la iluminación mediante el Espíritu Santo parece haber sido incluso una necesidad anímica especial a la vista de la amenazadora oscuridad del secreto de la naturaleza.

414 Si un texto que insiste tanto en la naturaleza pura es explicado o aclarado con una ilustración como la figura 2, tenemos que suponer que la relación entre el rey y la reina fue entendida en un sentido que corresponde a la naturaleza. La inevitable meditación y especulación sobre el secreto de la *coniunctio* tuvo que excitar la fantasía erótica, por la sencilla razón de que estas imágenes simbólicas surgieron de los correspondientes contenidos inconscientes, semiespirituales, semisexuales, y tienen que evocar la ambigüedad de esta esfera, pues la luz sólo nace de la noche total. Esto es lo que enseñan la naturaleza y la experiencia natural, pero el espíritu cree en el *lumen de lumine* (luz de luz)[86]. El artista estaba enredado de algún modo en este juego inconsciente de proyección y no pudo evitar asustarse y sentir como algo «tremendo» este misterioso acontecimiento. Hasta el irrespetuoso blasfemo Agrippa de Nettesheim se impone una moderación interesantísima al criticar la *alkumistica*[87]. Tras exponer muchas cosas que se pueden decir sobre este arte dudoso, Agrippa añade: «Yo podría decir muchas cosas más sobre este arte (del que no soy en absoluto enemigo) si no hubiera jurado silencio (como suelen hacer quienes son iniciados en los misterios)»[88]. Esta limitación de su crítica, que no nos esperábamos de Agrippa, da que pensar: Agrippa se contiene, pues de algún modo está afectado por el arte regio[89].

86. Véase *Aurora consurgens*, I, donde a las parábolas «De la tierra negra...», «Del diluvio y la muerte...» y «Del cautiverio en Babilonia...» les sigue la parábola de la «fe filosófica» con la profesión del *lumen de lumine*. Véase también Avicena, XIII, p. 990.

87. Esta palabra es una corrección equivocada de *alchymia*.

88. «Permulta adhuc de hac arte (mihi tamen non ad modum inimica) dicere possem, nisi iuratum esset (quod facere solent, qui mysteriis initiantur) de silentio», *De incertitudine et vanitate*..., cap. XC, p. 422.

89. Más adelante, Agrippa añade (l.c.) algo sobre el *lapis*: «Sobre ese sujeto único, bendito, fuera del cual no hay otro, aunque lo encuentras por doquier, sobre esa piedra santísima de los filósofos —y ahora casi se me escapa el nombre de la cosa, futuro sacrílego y perjuro— hablaré con circunloquios y oscuramente, de modo que sólo comprendan los hijos del arte y los iniciados en este misterio. Esta cosa tiene una sustancia que no es ni demasiado ígnea ni totalmente térrea {sigue una enumeración de las

415 El secreto del arte no tiene por qué ser algo turbio. La naturaleza no conoce la suciedad moral, sino que en su verdad ya es suficientemente terrorífica. Pensemos en la circunstancia de que la *coniunctio* que se busca no es una unión legítima, sino que siempre, se podría decir que por principio, ha sido un incesto. El miedo que rodea a este complejo (el «miedo al incesto») es típico y ya fue subrayado por Freud. Y hay que añadirle el miedo a la compulsión ejercida por la mayor parte de los contenidos inconscientes.

416 El contacto de las manos izquierdas y la conexión en forma de cruz de las manos derechas «mediante la flor» (*sub sigillo* del secreto del arte) describen con claridad, pero con una alusión muy exigua, la delicada situación en que la *venerabilis natura* ha colocado al adepto. Aunque el movimiento de los rosacruces no se puede datar más allá de la *Confessio* y de la *Fama Fraternitatis* de Andreae (comienzos del siglo XVII)[90], en este extraño *bouquet* de las tres ramas tenemos ante nosotros una «rosa-cruz» algo anterior a 1550, pero que todavía no pretende ser una *rosicrux*[91]. Como ya hemos mencionado, su estructura triple recuerda, por una parte, a la fuente mercurial, pero por otra alude al importante hecho de que son tres seres vivos los que producen la «rosa», a saber: el rey, la reina y (entre ellos) la paloma del Espíritu Santo. De este modo, el Mercurius *triplex nomine* queda trasladado a tres figuras y ya no lo podemos entender como metal o mineral, sino sólo como *espíritu*. También en esta forma es de naturaleza triple: masculino, femenino y divino. Su coincidencia con el Espíritu Santo, la tercera persona de la divinidad, no está garantizada dogmáticamente, pero es evidente que la *venerabilis natura* ha

cualidades paradójicas de la sustancia arcana}. No me está permitido decir más, y sin embargo hay cosas mayores que éstas {que las cualidades mencionadas con anterioridad}: pero yo considero a este arte con el que estoy familiarizado digno de ese honor que Tucídides atribuye a la mujer honrada cuando dice que la mejor es aquélla a la que menos se alaba o critica» («Denique de illo unico solo, praeter quod non est aliud, ubique tamen reperies, benedicto sacratissimi philosophorum lapidis subiecto, videlicet, pene nomen rei effuitivi, cum periurio sacrilegus futurus, dicam tamen circumlocutione sed obscuriore, ut non nisi filii artis et qui huius mysterii initiati sunt, intelligant. Res est quae substantiam habet, nec igneam nimis, nec prorsus terream... plura dicere non conceditur, atque sunt tamen iis maiora: sed ego hanc artem (ob eam, quae secum mihi familiaritas est) illo honore potissime dignam censeo, quo probam mulierem definit Thucydides, illam inquiens optimam esse, de cuius laude vel vituperio minimus esset sermo»). En cuanto al juramento de guardar el secreto, véase también Senior, p. 92: «Esto es un secreto que han jurado no revelar en un libro» («Hoc est secretum, super quo iuraverunt, quod non indicarent in aliquo libro»).

90. Ambos textos estuvieron difundidos en manuscrito a partir de 1610. Véase *Chymische Hochzeit*, pp. 47-84.

91. Una especie de rosacruz se encuentra ya también en el escudo de Lutero.

inducido al alquimista a darle de manera poco ortodoxa al Espíritu Santo un compañero indudablemente ctónico o a completarlo mediante ese espíritu divino que desde los días de la Creación quedó atrapado en la creatura. Este espíritu *inferior* es el hombre primigenio de naturaleza hermafrodita y de origen iranio que quedó atrapado en la *physis*[92]. Es el hombre redondo (es decir, perfecto) de los tiempos más antiguos y del final de los tiempos, el comienzo y la meta del ser humano. Es la totalidad del hombre, que se encuentra más allá de la separación en sexos o que sólo se puede volver a alcanzar reuniendo lo masculino y lo femenino. Con la revelación de este sentido superior se resuelve la problemática surgida del dudoso contacto de las manos izquierdas y nace de la tiniebla caótica «la luz que supera a todas las luces» (*lumen quod superat omnia lumina*).

417 Si yo no supiera gracias a mi amplia experiencia que estos desarrollos se dan también en el hombre moderno, al que no se pueden atribuir en absoluto conocimientos históricos sobre la doctrina gnóstica del *ánthropos*, tendería a ver en los alquimistas la pervivencia de una tradición secreta, si bien las posibilidades que hablan a favor de esto (las alusiones en los tratados de Zósimo de Panópolis) son tan escasas que ni siquiera un conocedor relativamente bueno de la alquimia medieval (Waite) puede suponer la existencia de una «tradición secreta»[93]. Por eso, mi experiencia profesional me hace pensar que en la alquimia medieval la idea de *ánthropos* es en parte «autóctona», es decir, una emanación de vivencias subjetivas. Se trata de una verdad «eterna», es decir, de un arquetipo que puede reaparecer espontáneamente en cualquier lugar y en cualquier momento. Nos encontramos al *ánthropos* incluso en la vieja alquimia china en el tratado de Wei Po-Yang, redactado hacia el año 142 después de Cristo. Ahí se le llama *chên-yên* (*true man*)[94].

418 La revelación del *ánthropos* no es una emoción religiosa habitual, sino que tiene tanto significado como una visión de Cristo para un cristiano. Pero el *ánthropos* no aparece *ex opere divino*, sino *ex opere naturae*, no desde arriba, sino desde la transformación de una figura del Hades no demasiado lejana del mal y que lleva el nombre de un dios pagano de la revelación. Este dilema arroja una luz nueva sobre el secreto del arte: es el peligro de la

92. Véase a este respecto *Psicología y alquimia* [OC 12, § 456], así como Reitzenstein y Schäder.

93. A. E. Waite, *The Secret Tradition in Alchemy*.

94. Wei Po-Yang, p. 241.

herejía, que hay que tomar en serio. De este modo, los alquimistas se encontraban entre Escila y Caribdis: se arriesgaban, por una parte, a cometer un error del que eran conscientes o a resultar sospechosos de estar fabricando un oro falso y, por otra, a acabar en la hoguera por herejes. Por cuanto respecta al oro, el *Rosarium* menciona al comienzo del texto que sigue a la figura 2 la cita de Senior: «Nuestro oro no es el oro vulgar»[95]. Pero, tal como muestra la historia, los alquimistas prefirieron arriesgarse a la sospecha de estar fabricando oro que a la sospecha de ser herejes. Es una cuestión abierta, que tal vez nunca se pueda resolver, si los alquimistas eran conscientes de la verdadera naturaleza de su arte. Ni siquiera textos que, como el *Rosarium* o la misma *Aurora consurgens*, nos proporcionan conocimientos profundos son de gran ayuda al respecto.

419 En lo que toca a la psicología de esta figura, hay que subrayar ante todo que en principio describe un encuentro humano en el que el amor es el factor fundamental. La indumentaria convencional de la pareja alude a una actitud recíproca también convencional. Estas dos personas todavía están separadas por la convención y ocultas una a otra en su realidad natural. El contacto crítico de las manos izquierdas alude a lo «siniestro», ilegítimo, morganático, emocional-impulsivo, a la injerencia funesta del incesto y de su «perversa» fascinación. La «intervención» simultánea del Espíritu Santo descubre el sentido secreto del incesto, de la unión de hermano y hermana o de madre e hijo, como un símbolo repugnante de una *unio mystica*. Ciertamente, el incesto, la unión de los parientes consanguíneos más próximos, es un tabú en todas partes, pero es una prerrogativa regia (recuérdense los matrimonios incestuosos de los faraones). El incesto simboliza la unión con el propio ser, la individuación, llegar a ser uno mismo, y debido a su elevado significado vital ejerce una fascinación que a veces casi es inquietante, si no en la realidad brutal, sí al menos en el proceso psíquico controlado por lo inconsciente, como sabe todo el que conozca la psicopatología. Por esta razón, y no debido a casos ocasionales de incesto, los dioses más antiguos casi siempre se reproducen mediante el incesto. Simplemente, el incesto es la unión de lo homogéneo, el grado inmediatamente posterior a la idea primigenia de auto-fecundación[96].

95. «Aurum nostrum non est aurum vulgi», Senior, p. 92 (*Rosarium philosophorum*, en *Artis auriferae*, II, p. 220).

96. La unión de lo «homogéneo» en forma de conexiones homosexuales se encuentra en la *Visión de Arisleo* como grado anterior al incesto hermano-hermana.

420 Este hecho psíquico describe lo que se puede averiguar al analizar minuciosamente una transferencia. A la situación convencional le sigue la «familiarización» inconsciente de la otra persona mediante la proyección de esas imágenes infantiles y arcaicas de la fantasía que al principio estaban colocadas en los miembros de la propia familia y que mediante la fascinación, positiva o negativa, adherían al paciente a sus padres y hermanos[97]. La transferencia introduce al médico en la intimidad familiar, no deseada, pero que representa la *materia prima* conveniente para la obra. Una vez que se ha producido una transferencia, el médico debe tratarla y confrontarse con ella para evitar que una insensatez neurótica más venga al mundo. En sí misma, la transferencia es un fenómeno natural que no tiene lugar sólo en la consulta del médico, sino que se puede observar por doquier y puede dar pie al mayor absurdo, igual que todas las proyecciones no comprendidas. El tratamiento médico de la transferencia es una ocasión infrecuente e inestimable para retirar proyecciones, equilibrar pérdidas de sustancia e integrar la personalidad. Los motivos que subyacen a la transferencia tienen al principio un aspecto oscuro aunque nos esforcemos por pintarlos de blanco, pues de la obra forma parte la *sombra* negra (la *umbra solis* o el *sol niger* de los alquimistas) que cada persona lleva consigo, es decir, el aspecto inferior y por tanto oculto de la personalidad, la debilidad propia de toda fortaleza, la noche que sigue al día, lo malo de lo bueno[98]. Naturalmente, conocer esto implica el peligro de ser víctima de la sombra. Pero con este peligro está dada la posibilidad de decidir conscientemente no ser víctima de la sombra. Un enemigo visible siempre será mejor que un enemigo invisible. En este caso no puedo comprender la utilidad de la política del avestruz. No puede ser un ideal que las personas permanezcan infantiles, vivan en la ceguera sobre sí mismas, achaquen al vecino todo lo que no les gusta y lo torturen con sus prejuicios y sus proyecciones. ¡Cuántos matrimonios son infelices durante años o incluso para siempre porque él ve en su esposa a la madre y ella en su marido al padre, sin comprender jamás la realidad de la otra persona! En verdad, la

97. Según la interpretación de Freud, estas proyecciones son fantasías desiderativas del niño. Pero la investigación más precisa de las neurosis infantiles muestra que esos productos de la fantasía también dependen en buena medida de la psicología de los padres o son provocadas en el niño por la actitud incorrecta de sus padres. (Cf. *Psicología y educación* [OC 17, § 216-217]).

98. De ahí que en *Aurora consurgens*, I, cap. 6, podamos leer esto: «debido a mi iniquidad, todos mis huesos están enfermos» («... et a facie iniquitatis meae conturbata sunt omnia ossa mea», Sal 38, 4).

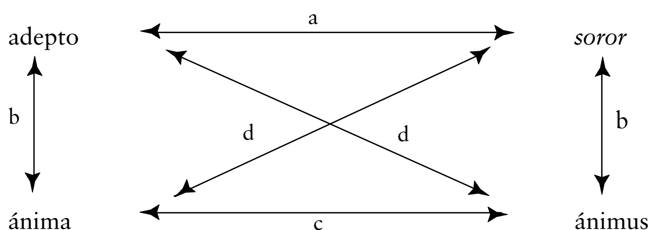
vida es muy difícil en sí misma, por lo que al menos deberíamos ahorrarnos las dificultades más estúpidas. Sin confrontarse a fondo con otra persona, a menudo es simplemente imposible desprenderse de las proyecciones infantiles. Como esto es la meta legítima y sensata de la transferencia, siempre conduce, al margen de lo que pretenda ser el método del *rapprochement*, a la discusión y a la confrontación, y por tanto a que la persona se vuelva más consciente, lo cual es un criterio de la integración de la personalidad. En esta discusión más allá de las convenciones encubridoras sale a la luz el ser humano real. Éste nace de la relación psíquica, y la extensión de la consciencia se aproxima a la redondez del círculo.

421 Ahora casi parecería que el rey y la reina representan una relación de transferencia en la que el rey corresponde a la parte masculina y la reina a la parte femenina. Pero no es así. Más bien, estas figuras son contenidos que se han proyectado desde lo inconsciente del adepto, y de la *soror mystica*. Como el adepto es consciente de que es un varón, su masculinidad no se puede proyectar, pues sólo se pueden proyectar los contenidos inconscientes. Aquí se trata en primera línea de hombre y mujer, por lo que la parte proyectada de la personalidad sólo puede ser lo femenino del hombre, su ánima[99]. Igualmente, la mujer sólo puede proyectar el aspecto masculino. Así pues, el resultado es un curioso entrecruzamiento del carácter sexual: el hombre, en este caso, el adepto, está representado por la reina, la mujer, en este caso, la *soror mystica*, está representada por el rey. Pienso que las flores aluden simbólicamente a este entrecruzamiento. Por eso, el lector debería tener en cuenta que en las imágenes del *Rosarium* coinciden dos figuras arquetípicas, de modo que en secreto *Luna* pertenece al adepto, y *Sol* a su ayudante en la obra. La cualidad regia de las figuras expresa, como en la monarquía real, su carácter arquetípico, es decir: se trata de figuras colectivas comunes a una pluralidad de personas. Si el contenido fundamental de este misterio fuera la consagración del rey o la divinización de un mortal, sería posible la proyección de la figura del rey, y en este caso el rey correspondería al adepto. Pero como el transcurso ulterior del drama tiene un sentido completamente diferente, podemos dejar de lado esta posibilidad[100].

99. Sobre este concepto, cf. *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente*, cap. «Ánima y ánimus» [OC 7, § 296 ss.]

100. Tal vez ayude al lector que le recuerde que la novela *She* de Rider Haggard contiene una descripción de estas figuras «regias»: Leo Vincey, el protagonista de la

422 El hecho de que el rey y la reina representen, al entrecruzarse, la parte contrasexual inconsciente del adepto y de la *soror*, por razones que se pueden demostrar empíricamente, es una penosa complicación que no simplifica en absoluto el problema de la relación de transferencia. La honradez científica prohíbe las simplificaciones cuando los hechos no son simples, cosa que pienso que sucede aquí. Ciertamente, el esquema de la relación es muy sencillo, pero resulta extremadamente difícil determinar en cada caso particular de una exposición detallada desde qué punto de vista se describe la relación o qué aspecto se describe. El esquema es el siguiente:



423 La dirección de la flecha indica una pendiente de lo masculino a lo femenino y viceversa y de lo inconsciente de una persona a la consciencia de la otra, lo cual corresponde a una relación positiva de transferencia. Así pues, hay que distinguir las siguientes relaciones, que en ciertas circunstancias pueden coincidir todas en una (con lo cual se produce, naturalmente, una confusión máxima):

a) una relación personal sin complicaciones;

b) una relación del hombre con su ánima y una relación de la mujer con su ánimus;

novela, es joven y guapo, la suma de todas las perfecciones, un verdadero Apolo. A su lado está su tutor Holly, cuya semejanza con un mono es descrita minuciosamente; pero interiormente es un modelo de sabiduría y de perfección moral. Su nombre alude a *holy* (santo). Pese a la banalización, ambos tienen rasgos sobrehumanos, tanto Leo como el piadoso «Baboon», el antropoide. (Corresponden al *sol et umbra eius*.) El tercer personaje es el fiel sirviente de ambos, que se llama nada menos que Job. Éste corresponde al ser humano sufridor y leal que ha de soportar lo sobrehumano en forma de lo perfecto y del antropoide. Leo, el domicilio del Sol, en tanto que dios del Sol, está buscando a *She*, que «habita en las tumbas», de la que dice la leyenda que mata a sus amantes (Benoît también atribuye esta cualidad a su Atlántida) y que se rejuvenece en un fuego mágico. Esta mujer corresponde a *Luna*, en especial a la peligrosa Luna nueva. (La novia mata a su amante en el sínodo del novilunio.) El curso ulterior de la historia conduce, en *Ayesha*, a la hierogamia mística.

c) una relación del ánimus con el ánima y viceversa; y

d) una relación del ánimus femenino con el hombre, que tiene lugar cuando la mujer es idéntica al ánimus, y una relación del ánima masculina con la mujer, que tiene lugar cuando el hombre es idéntico a su ánima.

424 Al exponer el problema de la transferencia al hilo de la serie de imágenes no he mantenido separadas estas diversas posibilidades, pues en realidad siempre están mezcladas, y para la explicación habría sido una carga insoportable tener que desarrollar cada vez el esquema. Así, tanto el rey como la reina aparecen con todos los matices humanos y sobrehumanos, o incluso infrahumanos, ora como figuras transcendentales, ora ocultos en la figura del adepto. Si a este respecto el lector encuentra algunas contradicciones reales o presuntas en la exposición que le voy a presentar a continuación, recuerde por favor esta declaración.

425 Las relaciones que se entrecruzan en la transferencia tienen un preludio en la historia de los pueblos: el arquetipo del matrimonio cruzado, al que denomino *cuaternio matrimonial*[101], también se encuentra en los cuentos. Así, un cuento islandés[102] relata esta historia:

426 Finna, que posee cualidades misteriosas, pide a su padre, en viaje a Thing, que si allí un hombre le pedía su mano, rehusara la petición. Hubo muchos pretendientes, todos ellos rechazados por el padre. De camino a casa el padre de Finna se encuentra con un hombre inquietante llamado Geir, el cual le obliga por la fuerza de las armas a prometerle su hija. Se celebra el matrimonio, acompañada Finna por su hermano Sigurd. Cuando se acerca la Navidad, Finna prepara la comida, pero Geir ha desaparecido. Finna lo busca con su hermano y lo encuentra en una isla con una hermosa mujer. Tras la Navidad, Geir aparece de repente en su habitación. En la cama hay un niño. Geir pregunta a Finna de quién es el niño, y su esposa le dice que de ella. Lo mismo sucede las tres Navidades siguientes. Cada vez, Finna ha adoptado al niño. Pero la tercera vez Geir queda libre del hechizo. La mujer hermosa era Ingibjörg, su hermana. La madrastra de Geir, una bruja, lo había maldecido por desobediente a tener tres hijos con su hermana; y si no conseguía una esposa que supiera lo que estaba pasando y se mantuviera en silencio, él se convertiría en una serpiente y su hermana en una yegua. El

101. A menudo, los pares de opuestos alquímicos están ordenados en estos cuaternios. Cf. *Aión* [OC 9/2], así como *Mysterium coniunctionis* [OC 14].

102. *Isländische Volksmärchen*, n.º 8, pp. 47 ss.

comportamiento de Finna lo redimió y Geir casó a su hermana Ingibjörg con Sigurd.

427 Otro ejemplo es el cuento ruso *El príncipe Daniel lo ha ordenado*[103]: una bruja da a un príncipe un anillo que proporciona la felicidad, y cuya fuerza mágica depende de que el príncipe se case con la única mujer en cuyo dedo encaje el anillo. Al crecer, el príncipe empieza a buscar a su novia, pero sin éxito: el anillo no le queda bien a ninguna mujer. El príncipe se lamenta ante su hermana, quien se prueba el anillo. Le queda a la perfección. El príncipe pide a su hermana que se case con él, pero ella piensa que eso sería pecado y sale de la casa para llorar. Unos viejos mendigos que pasan por allí la consuelan y le dan este consejo: «Construye cuatro muñecas y colócalas en las cuatro esquinas de la habitación. Cuando tu hermano te llame para que te cases con él, acude; y cuando te diga que vayas al dormitorio, tómate tu tiempo. Confía en Dios y sigue nuestro consejo».

428 Tras la boda, el príncipe dice a su hermana que acuda a la cama. Entonces, las cuatro muñecas cantan:

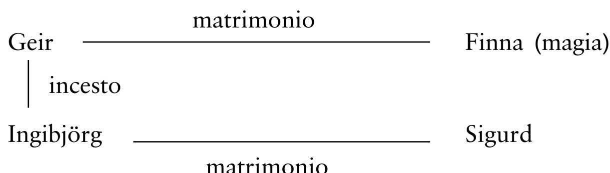
El príncipe Daniel lo ha ordenado,
quiere convertir a su hermana en su esposa.
Tierra, ábrete
y trágatela.

429 La Tierra se abre y se traga a la hermana. El príncipe la llama tres veces. A la tercera desaparece. La hermana se interna en la Tierra y llega a la cabaña de Baba-Yaga[104], cuya hija la acoge amistosamente y la oculta de la bruja. Pero ésta no tarda en descubrir a la forastera y enciende la chimenea. Las dos chicas arrojan a la bruja a la chimenea y escapan así a su persecución. Llegan al principado del hermano, donde la hermana es reconocida por el criado del príncipe. Éste no puede distinguirlas, pues se parecen mucho. El criado propone al príncipe una prueba: debe esconder bajo el brazo un pellejo lleno de sangre; el criado le clavará entonces un cuchillo en el costado y el príncipe caerá al suelo como si estuviera muerto: su hermana se delatará. Y así sucede: la hermana se lanza llorando sobre él. El príncipe se levanta y la abraza. El anillo mágico también encaja en el dedo de la hija de la bruja, así que el príncipe se casa con ella y busca un buen marido para su hermana.

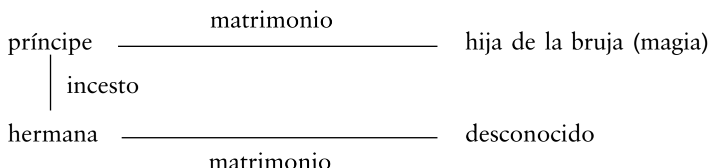
103. *Russische Volksmärchen*, pp. 86 ss.
104. La bruja rusa por antonomasia.

430 En este cuento, el incesto casi es consumado y sólo es evitado mediante el curioso rito de las cuatro muñecas. Las cuatro muñecas en las cuatro esquinas de la habitación representan el cuaternio matrimonial, pues se trata de evitar el incesto y, por tanto, de sustituir el dos por el cuatro. Las cuatro muñecas forman un *simulacrum* mágico que impide el incesto trasladando a la hermana al mundo subterráneo, en el que descubre a su *alter ego*. Por consiguiente, se puede decir que la bruja que regaló al niño el anillo es su futura suegra, pues una bruja tiene que saber que el anillo no encaja sólo en el dedo de la hermana, sino también en el de su hija.

431 El incesto aparece en ambos cuentos como una fatalidad a la que no es fácil sustraerse. En tanto que relación endogámica, el incesto corresponde a una libido que en última instancia quiere mantener unida a la familia. Por tanto, podríamos denominarla una *libido de parentesco*, que sería algo así como un instinto que mantiene unido al grupo familiar como un perro pastor. La forma de libido opuesta a ésta es la exogámica. Ambas se tienen en jaque recíprocamente: la tendencia endogámica recomienda a la hermana; la tendencia exogámica, a una extraña. De ahí que el mejor compromiso sea la prima (o el primo) en primer grado. Nuestros cuentos no dicen nada del primo, pero sí del cuaternio matrimonial. En el cuento islandés tenemos este esquema:

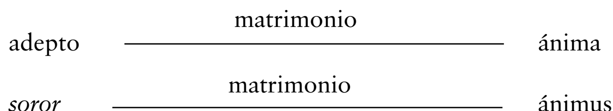


En el cuento ruso tenemos este esquema:



432 Estos dos esquemas concuerdan de una manera llamativa. En ambos casos el héroe consigue una esposa que tiene algo que ver con la magia o con el mundo del Más Allá. Si suponemos que en

la base de estas cuaternidades presentes en el folklore se encuentra el arquetipo que hemos descrito antes, es evidente que el cuento parte de este esquema:



433 Desde el punto de vista psicológico, el matrimonio con el ánima equivale a una identidad total de la consciencia con lo inconsciente. Ese estado, como sólo es posible en ausencia total del autoconocimiento psicológico, tiene que ser más o menos primitivo, es decir, la relación con la esposa consiste esencialmente sólo en una proyección del ánima. La única alusión a lo que hoy llamamos «lo inconsciente» es el interesante hecho de que la portadora de la imagen del ánima posee rasgos mágicos. En nuestros cuentos, la relación *soror*-ánimus carece de estos rasgos, es decir, lo inconsciente no se hace notar como una experiencia aparte. Desde este hecho tenemos que llegar a la conclusión de que el simbolismo de los cuentos presupone una estructura espiritual mucho más primitiva que el cuaternio alquímico o incluso que la cuaternidad psicológica correspondiente. Por tanto, hay que esperar que en un nivel más profundo todavía también el ánima pierda sus atributos mágicos, de modo que surja un cuaternio matrimonial sin complicaciones, puramente concreto. En efecto, las dos parejas dispuestas en cruz tienen su correspondencia en el denominado *cross-cousin-marriage* [matrimonio cruzado entre primos]. Para explicar esta forma primitiva de matrimonio tengo que retroceder un poco más: la boda de la hermana con el hermano de la esposa es un resto del *sister-exchange-marriage* [matrimonio por intercambio de hermanas], lo cual es un rasgo distintivo de la estructura tribal primitiva. Pero al mismo tiempo esta boda doble es el paralelo primitivo de la problemática de la doble relación consciente e inconsciente entre adepto y *soror*, por una parte, y *rex* y *regina* (o ánimus y ánima), por otra. La importante investigación de John Layard *The Incest Taboo and the Virgin Archetype* me ha recordado el aspecto sociológico de nuestro psicologema. La tribu primitiva se divide en dos mitades, de las que Howitt dice: «It is upon the division of the whole community into two exogamous intermarrying classes, that the whole social structure is built up» [«La estructura social se basa en la división de la comunidad en dos clases exogámicas que se casan

entre sí»][105]. Estas mitades se muestran tanto en la organización de los asentamientos humanos[106] como en muchas costumbres peculiares. Por ejemplo, en las ceremonias las dos mitades están separadas rigurosamente y ninguna puede entrar en el territorio de la otra. Aunque los nativos viajen o cacen juntos, las dos mitades se separan en cuanto acampan. Incluso procuran establecer los dos campamentos de tal manera que entre ellos haya un obstáculo natural, como un arroyo. Sin embargo, las dos mitades están unidas por lo que Hocart llama «the ritual interdependence of the two sides» («la interdependencia ritual de los dos lados») y formula como «mutual ministration» (prestación recíproca de servicios). Por ejemplo, en Nueva Guinea una mitad cría y ceba cerdos y perros, pero no para sí misma, sino para la otra mitad, y viceversa; cuando en un pueblo muere alguien y se celebra un banquete funerario, es la otra mitad la que se lo come, etcétera[107]. La división también se muestra en el difundidísimo *dual kingship* (diarquía)[108].

434 Especialmente esclarecedoras son las denominaciones de las dos mitades, como por ejemplo: Este y Oeste, arriba y abajo, día y noche, alto y bajo, masculino y femenino, agua y tierra, derecha e izquierda, etc. Estas denominaciones dejan claro que las dos mitades son sentidas como contrarias, por lo que hay que valorarlas como expresión de una contraposición endopsíquica. Esta contraposición se puede formular como yo (♂) y la otra (♀), es decir, como la consciencia frente a lo inconsciente personificado como ánima. La escisión primaria de la psique en consciente e inconsciente parece haber dado pie a la división de la tribu y del asentamiento. Se trata de una escisión fáctica, pero no es consciente.

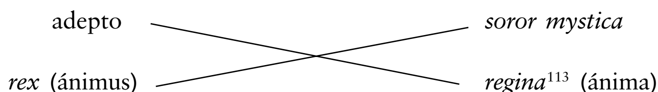
435 La escisión social sólo es al principio una bipartición (de naturaleza matrilineal), pero en realidad representa una cuatripartición de la tribu y del asentamiento. La cuatripartición se produce cuando la línea de división matrilineal es cruzada por una línea patrilineal[109]. La meta práctica que busca esta partición es la separación y distinción de las clases matrimoniales. La población entera está dividida en mitades, y un varón sólo puede casarse con una mujer de la otra mitad. El esquema que se revela aquí es un

105. *The Native Tribes...*, p. 157. Cf. Frazer, *Totemism and Exogamy*, I, p. 306.
106. Cf. John Layard, *Stone Men of Malekula*, pp. 62 ss.
107. A. M. Hocart, p. 265.
108. L.c., pp. 157, 193 e *ibid.*
109. Véase a este respecto J. Layard, *Stone Men of Malekula*, pp. 85 ss. [Una comunidad se divide en dos mitades, una patrilateral y una matrilateral. A su vez, cada una de ellas se subdivide en una rama matrilineal y una rama patrilineal.]

cuadrado (o un círculo) dividido por una cruz, el plano fundamental del asentamiento primitivo y de la ciudad arcaica, así como del monasterio, etc., que se encuentra por igual en Europa, en Asia y en la América prehistórica[110]. El jeroglífico egipcio de la ciudad es una cruz de San Andrés rodeada por un círculo[111].

436 Para especificar las clases matrimoniales hay que mencionar que cada hombre pertenece a la mitad en que se encuentran sus parientes paternos. Su esposa no puede proceder de la mitad matrilineal de su madre, sino que ha de proceder de su mitad patrilineal. Para evitar la posibilidad del incesto, el hombre se casa con la hija del hermano de su madre y da a su hermana como esposa al hermano de su esposa (*sister-exchange-marriage*). Surge así el llamado *cross-cousin-marriage*[112].

437 Esta conexión de dos bodas hermano-hermana entrecruzadas parece ser la base original del peculiar psicologema de la alquimia.



Al emplear la palabra «base» no estoy diciendo que nuestro psicologema se deriva causalmente del sistema de las clases matrimoniales, sino simplemente subrayo que este sistema precedió históricamente al cuaternio alquímico. Tampoco hay que suponer que este arquetipo tuviera su comienzo absoluto en el cuaternio matrimonial primitivo, pues éste no es una invención, sino una presencia preconsciente, como sucede aproximadamente en todos los símbolos rituales, ya sean de los primitivos o de los pueblos culturales modernos. Se actúa simplemente, sin reflexión, porque siempre se ha actuado así[114].

438 La diferencia entre el cuaternio matrimonial primitivo y el cultural consiste en que aquél es un fenómeno sociológico, mientras que éste es un fenómeno místico. Mientras que en los pueblos civilizados las clases matrimoniales han desaparecido casi por completo, reaparecen en un nivel cultural superior como ideas

110. A. M. Hocart, pp. 244 ss.

111. L.c., p. 250.

112. J. Layard, *The Incest Taboo...*, pp. 270 ss.

113. Recuerdo al lector que por lo general *rex* y *regina* son hermano y hermana o a veces hijo y madre. Cf. *Aión* [OC 9/2] y *Mysterium coniunctionis* [OC 14].

114. Si esa actuación implica un pensamiento, tiene que tratarse de un acto de pensamiento preconsciente o inconsciente. La explicación psicológica no puede evitar esta suposición.

espirituales. En nombre del bienestar y del desarrollo de la tribu, el orden social exogámico ha relegado a segundo plano a la tendencia endogámica para imposibilitar la peligrosa formación de grupos muy pequeños. Pues esto podría tener como consecuencia que la cohesión social se perdiera por completo. El orden social exogámico ha impuesto la llegada de «sangre nueva» desde los puntos de vista físico y espiritual, con lo cual se ha revelado un instrumento poderosísimo del desarrollo cultural. Así, Spencer y Gillen dicen: «This system of what has been called group marriage, serving as it does to bind more or less closely together groups of individuals who are mutually interested in one another's welfare, has been one of the most powerful agents in the early stages of the upward development of the human race» [«Este sistema que se ha llamado *matrimonio grupal*, como sirve para vincular más o menos estrechamente a grupos de individuos que están interesados mutuamente en el bienestar del otro, ha sido uno de los agentes más poderosos en los primeros grados del desarrollo ascendente de la raza humana»][115]. Layard ha ampliado y profundizado significativamente esta idea en la investigación que hemos mencionado antes. La tendencia (incestuosa) endogámica es para él un auténtico impulso que, si se le niega la realización en la carne, ha de imponerse en el espíritu. El orden exogámico no sólo hace posible la cultura, sino que además contiene un fin espiritual latente. Layard dice: «Its latent or spiritual purpose is to enlarge the spiritual horizon by developing the idea that there is after all a sphere in which the primary desire may be satisfied, namely the divine sphere of the gods together with that of their semidivine counterparts, the culture heroes» [«Su propósito latente o espiritual es ampliar el horizonte espiritual desarrollando la idea de que hay pese a todo una esfera en la que el deseo primario puede ser satisfecho, a saber: la esfera divina de los dioses junto con la de sus equivalentes semidivinos, los héroes culturales»][116]. En efecto, en las religiones de los pueblos civilizados aparece la idea de la hierogamia incestuosa, que se ramifica hasta llegar a la espiritualidad suprema de las nociones cristianas (Cristo y la Iglesia, *sponsus et sponsa*, la mística del *Cantar de los Cantares*, etc.). Layard dice: «Thus the incest taboo leads in full circle out of the biological sphere into the spiritual» [«De este modo, el tabú del incesto conduce directamente de la esfera bio-

115. Spencer y Gillen, p. 74.
116. Layard, *The Incest Taboo*..., p. 284.

lógica a la espiritual»][117]. En el nivel primitivo, la imagen de lo femenino (el ánima) todavía es completamente inconsciente, por lo que se encuentra en el estado de proyección latente. Mediante la diferenciación del sistema cuádruple de clases matrimoniales en un sistema óctuple[118], el grado de parentesco ya se diluye considerablemente, y en el sistema duodécuplo el parentesco se queda completamente obsoleto. Estas «dicotomías»[119] sirven claramente para ampliar el marco de las clases matrimoniales e incluir a nuevos grupos de la población en el sistema de parentesco. Naturalmente, esta ampliación sólo fue posible donde poblaciones grandes se expandían[120]. El sistema óctuple de clases matrimoniales, y más el sistema duodécuplo, significa, por una parte, un avance formidable del orden exogámico, pero, por otra, representa una opresión igualmente grande de la tendencia endogámica, que a su vez es estimulada a un nuevo avance. Cada vez que una fuerza impulsiva, es decir, una cantidad determinada de energía psíquica, es relegada a segundo plano por una actitud unilateral, exogámica en este caso, de la consciencia, se produce una disociación de la personalidad. A la personalidad consciente con una sola dirección (en nuestro caso la exogámica) se le enfrenta una personalidad inconsciente (la endogámica); y como ésta es inconsciente, es sentida como ajena, por lo que se presenta en forma proyectada. Al principio aparece en figuras humanas que tienen el poder de hacer lo que otros no pueden hacer: por ejemplo, los reyes y los príncipes. Ésta es la razón de la prerrogativa regia del incesto, cuyos ejemplos más elocuentes están en el antiguo Egipto. Pero en la medida en que la fuerza mágica de la persona regia se deriva cada vez más de los dioses, la prerrogativa del incesto se desplaza a éstos. El resultado es la hierogamia incestuosa. Pero cuando el numen de la persona humana del rey es asumido por los dioses, pasa a una instancia espiritual, con lo que surge la proyección de un complejo anímico autónomo o la realidad de la existencia anímica. Así, también Layard deriva coherentemente el ánima del numen de la divinidad femenina[121]. En la figura de la divinidad el ánima está *proyectada de modo manifiesto*, pero en su propia figura (psicológica) está *introyectada*; como dice Layard, es el «anima within» [el «ánima interior»]. Es la *sponsa*

117. L.c., p. 293.

118. En este sistema se contrae matrimonio con la hija de la hija del hermano de la madre de la madre.

119. Cf. Hocart, p. 259.

120. Así, en China se encuentran restos del sistema duodécimo.

121. Layard, *The Incest Taboo*..., pp. 281 ss.

natural, la madre-hermana-hija-esposa del hombre desde los tiempos más remotos; es esa compañera que la tendencia endogámica espera en vano alcanzar en la figura de madre y hermana. Representa ese anhelo que desde los tiempos más remotos tuvo que ser sacrificado. Con mucha razón habla Layard de «internalisation through sacrifice» [«internalización mediante sacrificio»][122].

439 Tanto en la esfera elevada de los dioses como en el mundo superior del espíritu se evidencia la posibilidad de aplicación de la tendencia endogámica, que en este ámbito se manifiesta como una fuerza impulsiva de naturaleza espiritual. A su luz, la vida del espíritu se presenta en el nivel supremo como un retorno al comienzo, y el curso del desarrollo se transforma en una historia de las etapas previas a la consumación de la vida humana en el espíritu.

440 La proyección específicamente alquímica tiene el aspecto de una regresión peculiar: el dios y la diosa quedan reducidos al rey y la reina, y a su vez éstos aparecen como meras alegorías de cuerpos químicos que están a punto de combinarse. Pero la regresión sólo es aparente. En realidad se trata de un proceso de desarrollo igualmente peculiar: la consciencia del investigador medieval de la naturaleza todavía se encuentra bajo la influencia de nociones metafísicas, y como no puede derivarlas de la naturaleza, las traspasa a la naturaleza. Intenta encontrarlas en la materia porque supone que están ahí. Se trata de un paso del numen similar al que va del rey al dios. El numen parece haber emigrado en secreto del mundo del espíritu al reino de la materia. Pero la profundización de la proyección en la materia permitió ya a los viejos alquimistas, por ejemplo a Morieno Romano, comprender claramente que esta materia no es sólo el cuerpo humano (o al menos algo en él), sino directamente la persona humana. De ahí que estos perspicaces maestros superaran muy pronto la inevitable fase del materialismo, cuya estupidez todavía tenía que desplegarse por completo. Además, hicieron falta los progresos de la psicología moderna para poder conocer como *alma* esa «materia» humana de los alquimistas.

441 En el nivel de la psicología la maraña de parentesco del *cross-cousin-marriage* se convierte en el problema de la transferencia, cuyo dilema es que el ánima y el ánimus son proyectados en la otra persona, produciendo un parentesco primigenio que se re-

122. Cf. p. 284. Tal vez se me permita recordar mi exposición similar en *Transformaciones y símbolos de la libido*, reedición como *Símbolos de transformación*, parte II, cap. VII: «El sacrificio» [OC 5, § 613 ss.].

monta hasta la época del *group-marriage*. Pero como el ánimus y el ánima son indudablemente también componentes de la personalidad del otro sexo, su carácter de parentesco no retrocede hacia el matrimonio grupal, sino que avanza hacia la integración de la personalidad, es decir, la individuación.

442 Nuestra cultura actual y su culto a la consciencia (si es que se trata de «cultura») tiene la impronta cristiana, lo cual quiere decir que ni el ánimus ni el ánima están integrados, sino que todavía se encuentran en estado de proyección, expresados en el dogma. En este nivel, las dos figuras todavía son inconscientes como componentes de la personalidad, si bien despliegan su actividad en el numen de las nociones dogmáticas de esposo y esposa. Pero como nuestra «cultura» ha resultado ser un concepto muy problemático, que puede entenderse como un descenso desde la altura del ideal cristiano, también la mayor parte de las proyecciones han abandonado las figuras divinas y se han visto obligadas a trasladarse a la esfera humana. Esto es perfectamente comprensible, pues el entendimiento ilustrado no puede imaginarse por encima del ser humano nada mayor que esos dioses sucedáneos que también se presentan con pretensiones de totalidad y que se autodenominan «Estado» y *Führer*. Esta regresión se ha producido en Alemania y en otros Estados con toda la claridad deseable. Y donde en apariencia esto no ha sucedido, las proyecciones abandonadas han dificultado las relaciones entre las personas y han echado a perder al menos el 25% de los matrimonios. Quien no tienda a medir las peripecias de la historia mundial por el patrón de lo justo y lo injusto, de lo verdadero y lo falso, de lo bueno y lo malo, sino que vea en todo avance también el retroceso, en todo lo bueno también lo malo y en toda verdad también el error, puede comparar esta regresión actual con el aparente retroceso que condujo de la Escolástica a la mística de los filósofos de la naturaleza y, por tanto, al materialismo. Así como el materialismo condujo finalmente a la ciencia empírica y a una nueva concepción del alma, tanto la psicosis totalitaria con sus terribles consecuencias, como la insoportable dificultad de las relaciones humanas nos obligan a volver a prestar atención al alma del ser humano y a su inquietante inconsciencia. Nunca antes la Humanidad en su conjunto había experimentado el numen del factor psicológico en una medida tan grandiosa. Ciertamente, esto es una catástrofe y un retroceso sin parangón, pero no es imposible que este conocimiento tenga en sí algo que no carece de un aspecto positivo y que podría convertirse fácilmente en un germen de la cultura superior de una época renovada. Es posible que la

pretensión endogámica no busque en último término una proyección, sino una conexión interior de los componentes de la personalidad bajo la imagen del *cross-cousin-marriage*, pero en el plano de la «boda espiritual» en tanto que vivencia interior no proyectada. Esto lo vienen representando los sueños desde hace mucho tiempo como un mándala cuatripartito, y además parece referirse, de acuerdo con toda la experiencia, a la meta del proceso de individuación, el sí-mismo[123].

443 Como consecuencia del crecimiento demográfico y de la progresiva dicotomía de las clases matrimoniales, con su extensión del orden exogámico, los límites se han ido difuminando poco a poco, y ya no queda nada más que el tabú del incesto. El orden social primigenio ha hecho sitio a otros factores de orden, que hoy culminan en el concepto de Estado. Todo lo pasado va quedando poco a poco a merced de lo inconsciente, y el orden social primigenio no es una excepción. Éste es un arquetipo que unió de la manera más feliz la contraposición entre endogamia y exogamia al imposibilitar el matrimonio hermano-hermana, pero a cambio instauró el *cross-cousin-marriage.* Esta conexión es, por una parte, tan cercana que satisface hasta cierto punto la tendencia endogámica, pero por otra parte tan distante que recurre a otro grupo y difunde así el nexo ordenado de la tribu. Pero como la tendencia exogámica borra poco a poco sus límites mediante una dicotomía ulterior, la tendencia endogámica tiene necesariamente que reforzarse para subrayar el parentesco y mantenerlo junto. Esta reacción tuvo lugar fundamentalmente en el ámbito religioso y luego en el ámbito político, surgiendo en aquél asociaciones de culto y confesiones (piénsese en las hermandades y en la «fraternidad» cristiana) y en éste las naciones. La creciente interconexión internacional y la debilidad de las religiones ya han difuminado y seguirán difuminando en el futuro estos contornos, con lo cual ha surgido una masa amorfa cuyos pródromos ya vemos en los modernos fenómenos de la psique de masas. De este modo, el orden exogámico primigenio se acerca poco a poco al estado de caos, que con tanto esfuerzo habíamos dominado. Frente a esto sólo podemos recurrir a la consolidación interior del individuo, que de lo contrario no podrá escapar al embrutecimiento y a la disolución en la psique de masas. Lo que esto significa nos lo ha mostrado con toda claridad el pasado más reciente. De esto no nos ha protegido la religión, y nuestro factor de orden

123. Véase a este respecto *Psicología y religión* [OC 11,1].

(el Estado) se ha desenmascarado incluso como el instrumento más hábil de masificación. Así las cosas, lo único que nos puede servir de algo es la inmunización del individuo contra el veneno de la psique de masas. Como ya hemos dicho, sería pensable que la tendencia endogámica interviniera compensatoriamente y reintrodujera en el plano psíquico (es decir, en el interior del ser humano) el matrimonio de parentesco o la unión de los componentes separados de la personalidad como contrapeso a la creciente dicotomía, es decir, a la disociación psíquica del hombre-masa.

444 Es importantísimo que este proceso se consume *conscientemente*, pues de lo contrario se afianzarían las consecuencias psíquicas de la masificación. Si no se establece conscientemente la consolidación interior del individuo, se producirá espontáneamente y de un modo que ya conocemos: el hombre-masa se endurece contra sus semejantes hasta límites insospechados, se convierte en un animal gregario y desalmado, gobernado ya sólo por el pánico y el deseo. Y su alma, que sólo vive de la relación humana, se pierde. La consumación consciente de la unión interior se aferra a la relación humana como a una condición imprescindible, pues sin una referencia al prójimo reconocida y aceptada conscientemente no se da la síntesis de la personalidad. Ese algo en que se consuma la unión interior no es personal ni yoico, sino superior a esto, pues es el sí-mismo, la síntesis del yo con lo inconsciente suprapersonal. De ahí que la consolidación interior del individuo no repita el endurecimiento del hombre-masa en un nivel superior (por ejemplo, en forma de un aislamiento y una inaccesibilidad espirituales), sino que incluya al prójimo.

445 Pues en la medida en que el fenómeno de la transferencia no es sino proyección, produce tanto separación como conexión. La experiencia enseña empero que ni siquiera la retirada de la proyección acaba con la conexión en la transferencia. Pues tras ella se encuentra un factor instintivo muy significativo, a saber, la libido de parentesco. Ésta ha quedado relegada a segundo plano por la ampliación ilimitada de la tendencia exogámica y ya sólo encuentra una modesta aplicación en el círculo familiar más estrecho, y no siempre, debido a la (justificada) resistencia al incesto. La exogamia limitada mediante la endogamia produjo en otros tiempos un orden social natural que hoy ha desaparecido por completo. Todos somos un extraño entre extraños. La libido de parentesco, que por ejemplo en las primeras comunidades cristianas generó una solidaridad que satisfacía al sentimiento, ha perdido su objeto hace mucho tiempo. Pero como es un instinto, no le basta el sucedáneo de la confesión, del partido, de la nación o del

Estado. Quiere el vínculo *humano*. Esto es el núcleo indestructible del fenómeno de la transferencia, pues la relación con el sí-mismo es al mismo tiempo relación con el prójimo, y nadie puede estar conectado con éste si antes no está conectado consigo mismo.

446 Si la transferencia es proyección, el vínculo que crea muestra inclinaciones a la concretización regresiva o al restablecimiento atávico del orden social primitivo. Esta tendencia es tan imposible en nuestro mundo moderno que cada paso por este camino conduce a conflictos cada vez más profundos, a una auténtica neurosis de transferencia. Por tanto, analizar la transferencia es imprescindible porque los contenidos proyectados tienen que ser integrados en el sujeto para que éste pueda disponer de esa visión de conjunto que es necesaria para decidir libremente.

447 Si la proyección se retira, el vínculo negativo (odio) o positivo (amor) causado por la transferencia puede desmoronarse momentáneamente, de modo que en apariencia no queda nada más que la cortesía de una relación profesional. En este caso no se puede reprochar a nadie que suspire aliviado, aunque sabemos que tanto para el uno como para el otro el problema sólo ha sido aplazado: reaparecerá más tarde o más temprano, aquí o en otro lugar, pues tras él se encuentra el impulso a la individuación, que nunca descansa.

448 El proceso de individuación tiene dos aspectos principales: por una parte, es un proceso interno o subjetivo de integración; por otra, es un proceso objetivo de relación igualmente imprescindible. Lo uno no puede ser sin lo otro, aunque el primer plano lo ocupe ora lo uno, ora lo otro. A este aspecto doble corresponden dos peligros típicos: uno consiste en que el sujeto utilice las posibilidades de desarrollo espiritual que la confrontación con lo inconsciente le ofrece para sustraerse a ciertas obligaciones humanas profundas y afectar una «espiritualidad» que no sobrevive a la crítica moral; el otro peligro consiste en que las inclinaciones atávicas predominen en exceso y rebajen la relación a un nivel primitivo. Entre esta Escila y este Caribdis va el angosto camino para cuyo conocimiento la mística cristiana medieval y la alquimia han aportado grandes cosas.

449 Considerado a esta luz, el vínculo de la transferencia, aunque pueda parecer difícil de soportar y de comprender, tiene una importancia vital no sólo para el individuo, sino también para la sociedad, y por tanto para el progreso moral y espiritual de la humanidad. Así, el psicoterapeuta que padezca graves problemas de transferencia puede consolarse recordando estas consideraciones. Está luchando no sólo por este paciente concreto, tal vez insigni-

ficante, sino también por sí mismo y por su propia alma, y de este modo deposita un granito, tal vez infinitesimal, en el platillo de la balanza del alma de la Humanidad. Aunque su aportación sea pequeña e invisible, es un *opus magnum*, pues se consuma en un campo en el que el numen se ha establecido recientemente y en el que se concentra la problemática de la Humanidad. Las preguntas últimas y supremas de la psicoterapia no son un asunto privado, sino una responsabilidad ante una instancia suprema.

3. *La verdad desnuda*

450 El texto del *Rosarium* que sigue a la figura es una cita ligeramente modificada del *Tractatus aureus* de Hermes Trimegisto[124]. Dice así: «Quien quiera ser iniciado en este arte y en esta sabiduría secreta tiene que desprenderse del vicio de la arrogancia, ser piadoso y honrado, poseer un espíritu profundo, comportarse de una manera humana con las personas, mostrándoles un rostro risueño y una disposición alegre y respetándolas, y además tiene que ser un observador de los misterios eternos que se le revelan. Hijo mío, sobre todo te exhorto a que temas a Dios, que ve lo que tú haces *(in quo dispositionis tuae visus est)* y que puede ayudar a cualquiera que se haya perdido *(adiuvatio cuiuslibet sequestrati)*»[125]. Y el *Rosarium* añade esta frase del Pseudo-Aristóteles: «Oh, si Dios encontrara un alma fiel *(fidelem mentem)* en un hombre, le revelaría su secreto»[126].

451 Esta apelación a cualidades indudablemente morales deja completamente claro que el *opus* no requiere simplemente una capacidad intelectual y técnica, como sucede por ejemplo con el aprendizaje práctico de la química moderna, sino que la empresa psíquica también significa una empresa moral. En los textos hay muchas admoniciones de este tipo, las cuales remiten a una actitud que sería necesaria para llevar a cabo una obra religiosa. El *opus* también fue entendido de esta manera por los alquimistas. Pero nuestra figura apenas concuerda con esa introducción. El velo pudo-

124. Se trata de un texto redactado originalmente en árabe y cuya procedencia todavía es oscura. Se encuentra en *Ars chemica*, pp. 77 ss., y (con escolios) en *Bibliotheca chemica curiosa*, pp. 400 ss.

125. Este pasaje es un poco diferente en el texto original (*Ars chemica*, p. 14): «que es el impulso de lo que tú haces y acompaña a quienes se han perdido» («in quo est nisus tuae dispositionis, et adunatio cuiuslibet sequestrati»). Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12, § 385].

126. *Artis auriferae*, II, pp. 227-228.

roso ha caído[127]. El hombre y la mujer están uno frente al otro con toda naturalidad. *Sol* dice: «Oh, *Luna*, permíteme[128] convertirme en tu marido». Y *Luna* dice: «Oh, *Sol*, voy a obedecerte en todo». La paloma lleva la inscripción «Es el espíritu quien une» («Spiritus est qui unificat»[129]). Esta última frase no cuadra con el erotismo sin tapujos de la figura, pues lo que *Sol* y *Luna* dicen (téngase en cuenta que son hermanos) se refiere si acaso al amor terrenal. El espíritu que llega desde arriba es presentado como el unificador[130], lo cual da otro aspecto a la situación: se trata de una unión en el espíritu. Con esto concuerda a la perfección un detalle esencial de la figura: ha desaparecido el contacto de las manos izquierdas. Ahora, la mano izquierda de *Luna* y la mano derecha de *Sol* sostienen las ramas (el origen de las flores, de las *flores Mercurii*, que corresponden a los tres tubos de la fuente), y la mano derecha de *Luna* y la mano izquierda de *Sol* tocan las flores. Pero la relación «con la mano izquierda» ha cesado. Ahora, las dos manos de las dos personas están relacionadas con el símbolo unificador. También en éste se ha producido un cambio: ahora sólo hay tres flores, en vez de cinco, y ya no hay una ogdóada, sino una héxada[131], una figura de seis rayos; por tanto, una doble tríada en vez de una doble cuaternidad. Esta simplifica-

127. Basándose en Cant 5, 3: «Me he quitado la túnica» («Exspoliavi me tunica mea»).

128. Esta palabra es ilegible en el original.

129. La palabra *unificat* se encuentra en la edición de 1593, mientras que la primera edición de 1550 dice *vivificat*.

130. La paloma también es un atributo de la diosa del amor, y ya en la Antigüedad era un símbolo del amor conyugal.

131. Véase a este respecto Johannes Lydus, II, 11: «El sexto día se lo atribuyen a Fósforo (el lucero del alba), que a un tiempo da calor y fecunda (γονίμως ὑγραίνοντι). Éste puede ser el hijo de Afrodita, como también Héspero (el lucero vespertino) parece serlo a los griegos. Se podría considerar a Afrodita la naturaleza del universo perceptible, es decir, la *hyle* primogénita, a la que el oráculo denomina tanto astral (’Αστερία) como celestial. Pues el número seis, en tanto que par-impar, es el más adecuado para engendrar (γεννητικώτατος), ya que participa tanto en el ser activo debido a lo impar (περιττόν, que también significa “superfluo” y “desmesurado”) como en el ser hílico debido a lo par, por lo que los antiguos también lo llamaban “matrimonio” (γάμος) y “armonía”. Pues para ellos el número seis es, tras el número uno, el único perfecto por sus partes, ya que está formado en la mitad por la tríada, en un tercio por la dualidad y en la sexta parte por la unidad (6 = 3 + 2 + 1). Y los antiguos dicen simplemente que el número seis es tanto masculino como femenino, igual que Afrodita es de tipo tanto masculino como femenino, por lo que los teólogos la llaman masculino-femenina. Y otro dice: el número seis crea almas (o pertenece a la ψυχογονία, es ψυχογονικός), pues se multiplica hasta llegar a la esfera del universo (ἐπιπεδούμενος = πολλαπλασιασμός) y los opuestos se mezclan (en él). Conduce a la unanimidad (ὁμόνοια) y a la amistad, pues da salud a los cuerpos, armonía a las canciones y a la música, virtud al alma, prosperidad al Estado y previsión (πρόνοια) al universo».

PHILOSOPHORVM.

ſeipſis ſecundum ęqualitatē inſpiſſentur. Solus enim calor tēperatus eſt humiditatis inſpiſſatiuus et mixtionis perfectiuus, et non ſuper excedens. Nā generatiões et procreationes rerū naturaliū habent ſolū fieri per tēperatiſsimū calorē et ęquale, vti eſt ſolus fimus equinus humidus et calidus.

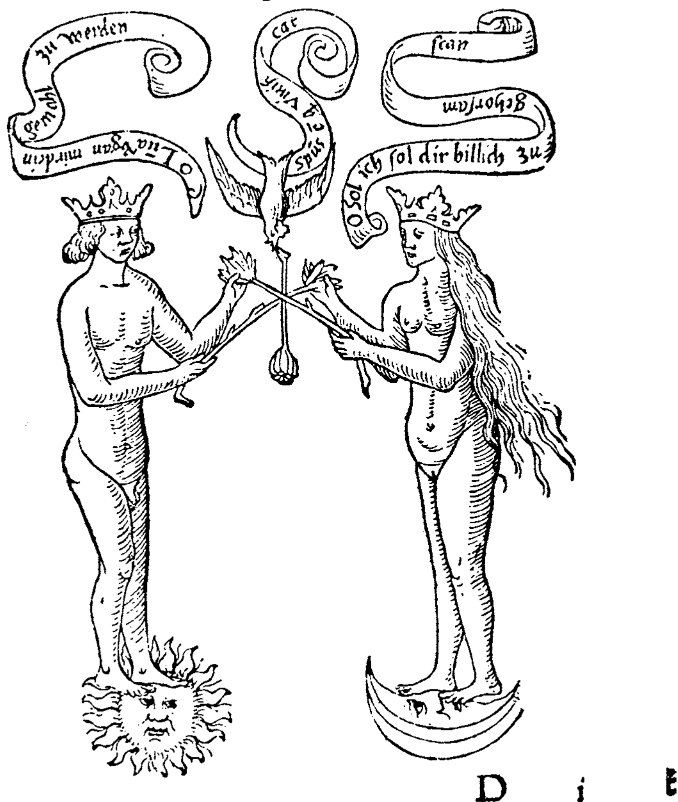


Figura 3

ción tiene que haber surgido de la unión de dos elementos (presumiblemente contrapuestos), pues según la doctrina alquímica cada elemento contiene «dentro» a su contrario. Así pues, la afinidad, en tanto que aproximación «amorosa», ya ha obtenido un resultado, pues los elementos se han unido parcialmente, de modo que a partir de ahora ya sólo queda la oposición masculino-femenino o *agens-patiens*, tal como sugiere la inscripción. De acuerdo con el *axioma de María*, la cuaternidad elemental se ha transformado en la tríada activa, que a partir de ahora se prepara para la *coniunctio* de los dos.

452 Desde el punto de vista psicológico hay que anotar a este respecto que la situación se ha desprendido de la envoltura convencional y se ha preparado para confrontarse con la realidad sin velos falsos ni otros productos cosméticos. De este modo, el ser humano sale a la luz tal como es y muestra lo que antes estaba oculto bajo la máscara de la adaptación convencional: la *sombra*. Ésta se integra en el yo al volverse consciente, con lo cual se consuma un acercamiento a la totalidad. *La totalidad no es perfecta, sino completa.* Mediante la asimilación de la sombra, el ser humano se vuelve en cierto modo corporal, y de esta manera su esfera de impulsos animales y la psique primitiva o arcaica quedan en el campo visual de la consciencia, de donde ya no es posible expulsarlas con ayuda de ficciones e ilusiones. El hombre se convierte así en el difícil problema que de hecho es. La consciencia ha de tener presente este hecho fundamental si uno quiere seguir desarrollándose. La represión conduce, si no directamente al estancamiento, sí al desarrollo unilateral y finalmente a la disociación neurótica. El planteamiento de hoy ya no es «¿cómo puedo librarme de mi sombra?», pues conocemos demasiado bien la maldición de ser sólo la mitad de uno mismo. Lo que tenemos que preguntarnos es: ¿cómo puede vivir el hombre con su sombra sin que esto produzca una serie de desgracias? El reconocimiento de la sombra da pie a la modestia, incluso al miedo a la insondable naturaleza humana. Esta prudencia es muy apropiada, pues sin sombra el hombre se cree inofensivo, por desconocimiento de su sombra. Pero quien conoce su propia sombra sabe que no es inofensivo, pues con la sombra la psique arcaica, todo el mundo arquetípico, entra en contacto inmediato con la consciencia y la impregna de influencias arcaicas. De este modo se incrementa en nuestro caso el peligro de la «afinidad», con sus proyecciones engañosas y su tendencia a asimilar el objeto a la manera de la proyección (es decir: a familiarizarlo) para

realizar la situación secreta de incesto, la cual resulta tanto más atractiva y fascinante cuanto menos comprendida es. Lo bueno de esta situación, pese a sus riesgos, consiste en que al salir a la luz la verdad sin tapujos la conversación ha llegado a lo esencial, con lo cual el yo ya no está separado de su sombra, sino que ambos forman una unidad, aunque conflictiva. Con este progreso, la alteridad de la otra persona queda muy clara, y entonces lo inconsciente suele intentar salvar la distancia existente incrementando la atracción para producir de algún modo la ansiada unidad. Con esto concuerda la idea alquímica de que el fuego que alimenta el proceso tiene que estar templado al principio y subirlo poco a poco hasta el grado máximo.

4. *La inmersión en el baño*

453 En esta figura aparece un motivo nuevo, el baño. De este modo volvemos en cierto sentido a la figura 1, a la fuente mercurial, que representa el «brotar». El líquido es el mercurio, que tiene no sólo tres nombres, sino «mil». El mercurio significa esa misteriosa sustancia psíquica a la que hoy llamamos «psique inconsciente». La fuente de lo inconsciente ha alcanzado al rey y a la reina, o más bien éstos se han metido en ella como en un baño. Este tema tiene muchas variantes en la alquimia. Menciono simplemente algunas: el rey amenaza con ahogarse en el mar, o está atrapado en él, o el Sol se ahoga en la fuente mercurial, o el rey suda en una casa de cristal, o el león verde devora al Sol, o Gabricus desaparece en el cuerpo de su hermana Beya y se disuelve en átomos. Interpretado por una parte como un baño inofensivo, por otra supone un peligroso predominio del «mar», el ctónico espíritu Mercurius en forma acuosa empieza a atrapar desde *abajo* a la pareja regia, igual que antes había venido desde *arriba* en forma de paloma. El contacto de las manos izquierdas en la figura 2 ha bastado para despertar el espíritu de la profundidad y hacer brotar su agua.

454 La inmersión en el «mar» significa *solutio*. Disolución en el sentido físico, y en Dorn al mismo tiempo solución de un problema[132]. Es un regreso al oscuro estado inicial, al líquido amniótico

132. «La putrefacción química se puede comparar con el estudio de los filósofos... así como mediante la solución se disuelven los cuerpos, las dudas de los filósofos se resuelven mediante el conocimiento» («Studio philosophorum comparatur putrefactio chemica... ut per solutionem corpora solvuntur, ita per cognitionem resolvuntur philosophorum dubia»), Dorn, II, p. 303.

del útero embarazado. Los alquimistas indican a menudo que su piedra se desarrolla como un niño en el vientre de su madre; llaman *uterus* al *vas Hermeticum* y dicen que su contenido es un *foetus*. Igual que del *lapis*, también dicen del «agua»: «Este agua fétida tiene en sí misma todo lo que necesita»[133]. Es un ser que se basta a sí mismo, como el uroboros, «el que se come la cola», del que se dice que se genera a sí mismo, se mata a sí mismo y se devora a sí mismo. «Es un agua que mata y vivifica» («Aqua est, quae occidit et vivificat»)[134]. Es el «agua bendita»[135] en que se prepara el nacimiento del nuevo ser. Tal como explica el texto de nuestra figura, «de la naturaleza de los dos cuerpos se extraerá nuestra piedra». El texto compara el agua también con el viento de la *Tabula smaragdina*[136], donde leemos esto: «El viento lo llevó en su vientre» («Portavit eum ventus in ventre suo»). Nuestro *Rosarium* añade: «Está claro que el viento es aire, y el aire es vida, y la vida es alma, es decir, aceite y agua»[137]. La peculiar idea de que el alma (es decir, el alma-hálito) es aceite y agua se explica a partir de la naturaleza doble de Mercurius. El *aqua permanens* es uno de los muchos sinónimos de Mercurius, y las palabras *oleum*, *oleaginitas*, *unctuosum* y *unctuositas*[138] designan a la sustancia arcana en particular, que también es Mercurius. Esta idea recuerda vivamente el uso eclesiástico de los diversos aceites y del agua bendita. Esta sustancia doble también está representada mediante el rey y la reina, lo cual puede basarse en la *commixtio* de las dos sustancias en el cáliz de la misa. Véase una figura de la conjunción en *Les grandes heures du Duc de Berry*[139] en la que el rey y la reina, como «un hombrecito y una mujercita» desnudos, son ungidos por dos santos asistentes en el baño bautismal del cáliz. La relación del *opus* alquímico con la misa es indudable, tal

133. En vez del absurdo «aqua foetum» leo «aqua foetida»; *Rosarium philosophorum* (*Artis auriferae*, II, p. 241). Cf. *Consilium coniugii* (*Ars chemica*, p. 64): «El león verde es... el agua fétida que es la madre de todas las cosas, a partir de la cual y mediante la cual y con la cual ellos hacen sus preparativos» («Leo viridis, id est... aqua foetida, quae est mater omnium ex qua et per quam et cum qua praeparant...»).

134. *Rosarium philosophorum* (*Artis auriferae*, II, p. 214). Véase a este respecto *Aurora consurgens*, I, cap. 12, donde la novia se aplica las palabras de Dios (Dt 32, 39): «Yo doy la muerte y la vida... y nadie se puede escapar de mi mano» («Ego occidam et ego vivere faciam... et non est qui de manu mea possit eruere»).

135. *Rosarium philosophorum* (*Artis auriferae*, II, p. 213).

136. J. Ruska, *Tabula smaragdina*, p. 114.

137. *Rosarium philosophorum* (*Artis auriferae*, II, p. 237). Esto remite a Senior, pp. 19, 31, 33.

138. Estas palabras significan «aceite», «oleaginosidad», «untuoso» y «untuosidad».

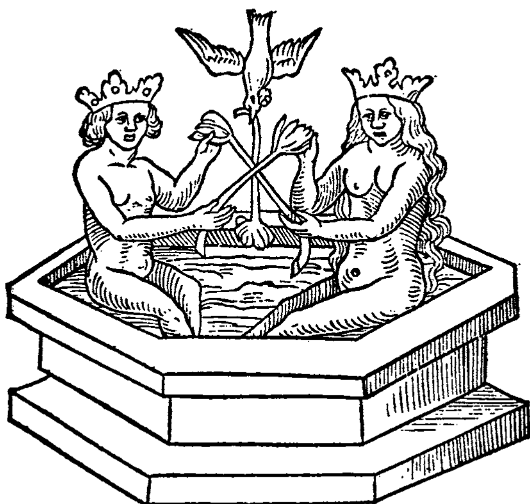
139. Cf. también *Psicología y alquimia*, ilustración 159 [OC 12].

ROSARIVM



corrũpitur, neq; ex imperfecto penitus secundũ artem aliquid fieri potest. Ratio est quia ars primas dispositiones inducere non potest, sed lapis noster est res media inter perfecta & imperfecta corpora, & quod natura ipsa incepit hoc per artem ad perfectionẽ deducitur. Si in ipso Mercurio operari inceperis vbi natura reliquit imperfectum, inuenies in eo perfectionẽ et gaudebis.

Perfectum non alteratur, sed corrumpitur. Sed imperfectum bene alteratur, ergo corruptio vnius est generatio alterius.



Speculum

Figura 4

como muestra el tratado de Melchior Cibinensis[140]. Nuestro texto dice: «anima est Sol et Luna». El alquimista piensa, como buen medieval, de una manera tricotómica[141]: el ser vivo (y también su *lapis* lo es) está formado por *corpus*, *anima* y *spiritus*. Nuestro texto anota a este respecto[142]: «El cuerpo es Venus y femenino; el espíritu es Mercurius y masculino»; de ahí que el *anima*, que es el *vinculum* entre el cuerpo y el espíritu, sea hermafrodita[143], una *coniunctio Solis et Lunae*. El hermafrodita por excelencia es Mercurius. De este pasaje parece desprenderse que la reina representa el cuerpo[144] y el rey el espíritu, pero ambos están desligados sin el alma, pues ésta es el vínculo que los mantiene juntos[145]. Si el vínculo del amor no existe, les falta el alma. En nuestras imágenes el elemento conector es en un caso la paloma que llega desde arriba, en el otro caso, el agua que llega desde abajo. Eso es el *vinculum*, justamente el alma[146]. Por tanto, la noción de psique que está en su base es una sustancia semicorporal, semiespiritual, una «anima media natura»[147], como la llaman los alquimistas[148], un ser que une los opuestos, hermafrodita[149], que sólo es completo en el individuo en relación con otra persona. La persona sin relaciones no tiene totalidad, pues ésta sólo la alcanza mediante el alma, que no puede ser sin su otro lado, el cual siempre se encuentra en el «tú». La totalidad está formada por la combinación de yo y tú, los cuales aparecen como partes de una unidad

140. *Theatrum chemicum*, XI, pp. 853 ss.

141. Cf. también la *Aurora consurgens*, I, cap. 9: «Así como el Padre son el Hijo y el Espíritu Santo; y estos tres son uno, cuerpo, espíritu y alma, pues toda la perfección consiste en el número tres, es decir, en la medida, el número y el peso» («qualis pater talis filius, talis et Spiritus Sanctus et hi tres unum sunt, corpus, spiritus et anima, quia omnis perfectio in numero ternario consistit, hoc est mensura, numero et pondere»).

142. *Rosarium philosophorum* (*Artis auriferae*, II, p. 239).

143. «Anima vocatur Rebis», *Artis auriferae*, I, p. 180.

144. Según Fírmico Materno, p. 3, *Luna* es «la madre de los cuerpos humanos» («humanorum corporum mater»).

145. En ocasiones, también el espíritu es el vínculo, o este último es una *natura ignea*. N. Flamelli, *Annotationes*, VI, p. 887.

146. Desde el punto de vista psicológico, por *spiritus* habría que poner *mens*.

147. Cf. *Liber de arte chimica*, XI, pp. 584 ss., y Mylius, p. 9.

148. «El espíritu y el cuerpo son uno mediante el alma, que está junto al espíritu y al cuerpo. Si el alma no existiera, el espíritu y el cuerpo estarían separados por el fuego; pero si el alma está ligada al espíritu y al cuerpo, este conjunto no es afectado ni por el fuego ni por ninguna otra cosa en el mundo» («... Spiritus et corpus unum sunt mediante anima, quae est apud spiritum et corpus. Quod si anima non esset, tunc spiritus et corpus separarentur ab invicem per ignem, sed anima adiuncta spiritui et corpori, hoc totum non curat ignem nec ullam rem mundi»), *Artis auriferae*, I, p. 180.

149. Véanse a este respecto las observaciones de Winthuis.

transcendente[150] cuya esencia ya sólo se puede captar simbólicamente, por ejemplo mediante el símbolo de lo redondo[151], de la rosa, de la rueda o de la *coniunctio Solis et Lunae*. Los alquimistas dicen incluso que *corpus*, *anima* y *spiritus* de la sustancia arcana son uno «porque son de lo uno y con uno, que es su propia raíz»[152]. Un ser que es el fundamento y el origen de sí mismo no puede ser otra cosa que la divinidad misma, a no ser que aceptemos el dualismo implícito de los paracelsistas, que pensaban que la *prima materia* es algo *increatum*[153]. Igualmente se dice de la quintaesencia en el *Rosarium*[154] (anterior a Paracelso) que es un «un cuerpo que existe por sí mismo, diferente de todos los elementos y de todo lo que está creado a partir de ellos» («corpus per se subsistens, differens ab omnibus elementis et elementatis»).

455 Por cuanto respecta a la psicología de nuestra figura, está claro que se trata de un descenso a lo inconsciente. La inmersión en el agua es una especie de *viaje marítimo nocturno*[155] también en la alquimia, tal como muestra la *Visio Arislei*. Ésta cuenta que los filósofos son encerrados por el *Rex Marinus* con la pareja hermano-hermana en una casa triple de cristal en el fondo del mar. Así como, según los mitos primitivos, en el vientre de la ballena[156] hace a veces tanto calor que al héroe se le cae el pelo, también los filósofos padecen un calor intenso en su cautiverio; y así como el mito del héroe habla del renacimiento y de la apocatástasis, aquí se habla de la reanimación del difunto Thabritis (Gabricus) o, según otra versión, de su renacimiento[157]. El viaje

150. Por supuesto, no se trata de la síntesis o identificación de dos individuos, sino de la conexión consciente del yo con todo lo que se oculta como proyección en el «tú». Esto significa que la producción de la totalidad es un proceso intrapsíquico que depende esencialmente de la referencia del individuo a otra persona. En sí misma, la referencia es el antecedente y la posibilidad de la individuación, pero no demuestra la presencia de la totalidad. La proyección al tú femenino contiene el ánima y en ocasiones también el sí-mismo.

151. Véase a este respecto *Psicología y alquimia* [OC 12].

152. *Rosarium philosophorum* (*Artis auriferae*, II, p. 369): «Quia ipsa omnia sunt ex uno et de uno et cum uno, quod est radix ipsius».

153. Véase a este respecto *Psicología y alquimia* [OC 12, § 430 ss.].

154. Cf. p. 251.

155. Cf. Frobenius.

156. «Nos quedamos en las tinieblas de las olas y en el intenso calor del verano y en el mar tempestuoso» («Mansimus in tenebris undarum et intenso aestatis calore ac maris perturbatione»), *Artis auriferae*, I, p. 148.

157. Compárese esto con el nacimiento de Mithra «desde el ardor del deseo» («de solo aestu libidinis») (san Jerónimo, col. 229). También en la alquimia árabe el fuego que proporciona la conexión se da en forma de *libido*. Cf. *Turba philosophorum*, en

marítimo nocturno es una especie de *descensus ad inferos*, un descenso al Hades y un viaje al país de los espíritus, a un Más-Allá de este mundo, de la consciencia, una inmersión en lo inconsciente. Esto sucede aquí mediante la emergencia del Mercurius ctónico, ígneo, es decir, de una libido presumiblemente sexual que inunda a la pareja[158] y es lo contrario de la paloma celestial, que desde antiguo es un pájaro de amor, pero que en la tradición cristiana, a la que pertenecen los alquimistas, tiene un significado puramente espiritual. Arriba, la pareja está unida mediante el símbolo y mediante el Espíritu Santo. Parece, por tanto, que la inmersión en el baño consuma también la unión abajo, en el agua como lo contrario del espíritu («Para las almas, es muerte convertirse en agua»: Heráclito). Contraposición e identidad al mismo tiempo: una cuestión filosófica sólo en la medida en que se trata de una cuestión psicológica.

456 Con este desarrollo se repite el descenso y la aproximación del hombre primigenio a la *physis*, que amenaza con apresarlo; esta imagen atraviesa toda la alquimia como un motivo conductor. En la forma moderna este nivel corresponde a las fantasías sexuales que se vuelven conscientes y a la coloración correspondiente de la transferencia. Es significativo que en esta situación inequívoca la pareja mantenga con ambas manos el símbolo radial que el Espíritu Santo le ofrece, un símbolo que representa el sentido de la conexión, la totalidad transcendente del ser humano.

5. La *coniunctio*

457 El mar ha sepultado al rey y a la reina, es decir, el rey y la reina han vuelto al estado caótico primigenio, a la *massa confusa*. La *physis* ha atrapado al hombre luminoso con un abrazo apasionado. Así, el texto siguiente dice: «Pues Beya (que en este caso representa al mar maternal) monta a Gabricus y lo encierra en su útero, de modo que ya no se ve nada de él. Beya ha abrazado a

Artis auriferae, I, exercitatio XV, p. 181: «Entre los tres mencionados (es decir, cuerpo, alma y espíritu) hay un deseo» («Inter supradicta tria [sc, corpus, anima, spiritus] inest libido», etc.).

158. Véase a este respecto la inscripción de la figura 5a (*Rosarium*, en *Artis auriferae*, II, p. 303), que dice: « Aquí se encierra a *Sol* / y es rociado con el mercurio de los filósofos». El mismo significado tienen el Sol que se ahoga en la fuente mercurial (p. 315) y el león que devora al Sol (p. 366), lo cual alude también a la *ignea natura* de Mercurius (Leo = *domicilium Solis*). Sobre este aspecto de Mercurius, cf. «El espíritu Mercurius» [OC 13, § 239 ss.].

Gabricus con tanto amor que lo ha acogido por completo en su naturaleza y lo ha disuelto en unas partículas ya no divisibles». A este respecto se citan los versos de Merculinus[159] (Masculinus):

> La mujer, de un blanco reluciente, y el marido al que se ha unido
> se abrazan y a continuación copulan,
> se disuelven para conseguir
> que los que eran dos se conviertan en un solo cuerpo.

458 La hierogamia de *Sol* y *Luna* continúa en la fecunda fantasía de los alquimistas hasta llegar al reino animal, tal como muestra la indicación «Toma el perro coetáneo y la perra armenia y haz que se apareen, y te darán un hijo-perro», etcétera[160]. El simbolismo no puede ser más rudo. Por otra parte, el *Rosarium* dice: «En la hora de la conjunción aparecen los mayores milagros»[161]. Pues en ese momento se engendra el *filius philosophorum*, o el *lapis*. Una cita de Alfidio dice a este respecto: «La nueva luz es generada por ellos»[162]. Del hijo-perro dice Calid que es *coloris coeli* («del color del cielo»), y que «este hijo te servirá en tu casa desde el comienzo en este mundo y en el otro»[163]. Senior dice algo similar: «Ella ha dado a luz un hijo que está en todo al servicio de sus progenitores, pero es más reluciente y brillante»[164], es decir, eclipsa al Sol y a la Luna. El auténtico sentido de la *coniunctio* es producir ese nacimiento que representa lo uno y unido. Es un restablecimiento del desaparecido hombre luminoso, que tanto

159. «Candida mulier, si rubeo sit nupta marito, / Mox complexantur, complexaque copulantur, / Per se solvuntur, per se quoque conficiuntur, / Ut duo qui fuerant, unum quasi corpore fiant. Cf. § 472, nota 184.

160. *Rosarium philosophorum* (*Artis auriferae*, II, p. 248). Cita del *Secretum Secretorum* de Calid (*Artis auriferae*, I, p. 340). [Cf. § 353, nota 2, así como en este mismo § 458 la nota 163.]

161. «In hora coniunctionis maxima apparent miracula», *Rosarium philosophorum* (*Artis auriferae*, II, p. 247).

162. «Lux moderna ab eis gignitur», l.c., p. 248.

163. Calid (*Artis auriferae*, I, p. 340): «Y Hermes dijo a su padre: Padre, temo al enemigo en mi casa. Y su padre le dijo: Hijo, toma un perro corasceno y una perra armenia, júntalos y engendrarán un perro del color del cielo; dale de beber agua del mar cuando tenga sed: pues protegerá a tu amigo y te protegerá de tu enemigo, y te ayudará dondequiera que estés, pues siempre estará contigo en este mundo y en el otro» («Et dixit Hermes patri suo: Pater, timeo ab inimico in mea mansione. Et dixit: Fili, accipe canem masculum Corascenum et caniculam Armeniae et iunge in simul et parient canem coloris coeli et imbibe ipsum una siti ex aqua maris: quia ipse custodiet tuum amicum et custodiet te ab inimico tuo et adiuvabit te ubicumque sis, semper tecum existendo in hoc mundo et in alio»).

164. *Rosarium philosophorum* (*Artis auriferae*, II, p. 248). La cualidad reluciente es propia de Mercurius (στίλβων!), igual que del hombre primigenio Gayomart y de Adán. Cf. A. Christensen, pp. 22 ss., y Kohut, pp. 68, 72, 87.

en el simbolismo gnóstico como en el simbolismo cristiano es idéntico al logos y existía antes de la Creación, como podemos ver al principio del evangelio de san Juan. Así pues, se trata de una idea cósmica que explica suficientemente los superlativos de la definición alquímica.

459 La psicología de este símbolo central no es sencilla. A primera vista parece que ha vencido el impulso natural. Pero si nos fijamos un poco, nos damos cuenta de que la *cohabitatio* tiene lugar en el agua, en el *mare tenebrositatis*, es decir, en lo inconsciente. Esta interpretación se apoya en una variante de nuestra figura 5 que se encuentra en el *Rosarium* (figura 5a). En ella, *Sol* y *Luna* están en el agua, pero tienen alas. Por tanto, representan espíritus, seres de aire o de pensamiento. Como se puede mostrar a partir de los textos, *Sol* y *Luna* son dos *vapores* o *fumi* que se desarrollan a medida que el fuego crece y se alzan como con alas desde la materia inicial, sometida a la *decoctio* y la *digestio*[165]. De ahí que la pareja de opuestos también sea presentada como dos pájaros que luchan entre sí[166] o como un dragón con alas y un dragón sin ellas[167]. El hecho de que dos seres aéreos copulen sobre el agua o bajo el agua no incomoda lo más mínimo al alquimista, pues está tan acostumbrado a que sus sinónimos sean tan intercambiables que para él el agua no es sólo fuego, sino muchas cosas asombrosas más. Por consiguiente, al interpretar este agua como vapor de agua podemos estar muy cerca de la verdad. Al fin y al cabo, las dos sustancias se unen en una *solutio* hirviente.

460 Respecto al marcado erotismo de la figura, tengo que recordar a mi lector que fue dibujada para ojos medievales, por lo que su significado no es pornográfico, sino simbólico. La hermenéutica y la meditación medievales pudieron leer espiritualmente hasta los pasajes más escabrosos del *Cantar de los Cantares* sin escandalizarse. En esta dirección hay que entender la figura de la *coniunctio*: la unión en el nivel biológico es un símbolo de la *unio*

165. La *Practica Mariae* (*Artis auriferae*, I, p. 321) hace de la dualidad una cuaternidad: «(Kibrich y Zubech...) son las dos columnas de humo que envuelven los dos luminares» («... ipsa sunt duo fumi complectentes duo lumina»). Estos cuatro corresponden claramente a los cuatro elementos, como vemos en p. 320: «si en los hombres, dijo él, están los cuatro elementos, las columnas de humo se pueden completar, envolver y fundir unas con otras» («... si sunt apud homines omnia 4 elementa, dixit compleri possent et compexionari et coagulari eorum fumi»).

166. Véanse los símbolos de Lambsprinck (*Musaeum hermeticum*, III, pp. 337 ss.).

167. Ilustración de portada de la *Hypnerotomachia Poliphili*... (F. Colonna). Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12].

CONIVNCTIO SIVE
Coitus.



O Luna durch meyn umbgeben/und süsse mynne/
Wirstu schön/ starck/und gewaltig als ich byn.
O Sol/ du bist uber alle liecht zu erkennen/
So bedarfstu doch mein als der han der hennen.

ARISLEVS IN VISIONE.

Coniunge ergo filium tuum Gabricum dile-
ctiorem tibi in omnibus filijs tuis cum sua sorore
Beya

Figura 5

oppositorum en el sentido supremo. Por una parte, esto indica que la unión de los opuestos en el arte regio es tan esencial como la *cohabitatio* para la inteligencia común; por otra, el *opus* se convierte de este modo en una analogía de la naturaleza, con lo cual la energía impulsiva pasa, al menos en parte, a una actividad simbólica. Mediante la creación de estas analogías, el impulso y la esfera biológica se liberan de la presión de los contenidos inconscientes. Pero la ausencia del símbolo gravita sobre la esfera de los impulsos[168]. La analogía de la figura 5 es demasiado clara para el gusto moderno, por lo que casi malogra su propósito.

461 El paralelo psicológico en la experiencia médica adopta a menudo, como saben todos los especialistas, formas fantásticas que, al ser dibujadas, apenas se distinguen de nuestra figura. Tal como muestra el caso antes mencionado, la concepción es representada ocasionalmente de manera simbólica, y justo nueve meses después lo inconsciente produce, como bajo la influencia de una *suggestion à échéance* [sugestión a plazo], el simbolismo de un nacimiento o de un niño recién nacido, sin que la paciente fuera consciente de la concepción psíquica precedente ni hubiera contado conscientemente los meses del embarazo. Por lo general, este proceso tiene lugar incluso en forma de sueños y sólo es descubierto al elaborar retrospectivamente el material onírico. Muchos alquimistas calculan como duración del *opus* el tiempo de un embarazo y comparan su procedimiento con éste[169].

462 El énfasis se pone aquí en la *unio mystica*, como muestran claramente las imágenes precedentes al insistir en el símbolo unificador. En todo caso, y esto podría ser relevante, el símbolo desaparece en la figura de la *coniunctio*. Pues en este instante se cumple el significado de ese símbolo: los compañeros se han convertido en un símbolo; primero, cada uno representa dos elementos, luego esos dos elementos se unen en cada uno (¡integración de la sombra!), y finalmente los dos se convierten junto con el tercero en una totalidad: «ut duo qui fuerant, unum quasi corpore fiant». Se cumple así el *axioma de María*. Esta unión hace desaparecer también al Espíritu Santo, pero a cambio *Sol* y *Luna* se convierten en *spiritus*, como ya hemos mencionado. Así pues, todo esto se refiere a la «cópula superior»[170], a una conexión en

168. De ahí la frase ambivalente «La transición es fácil para quienes poseen el símbolo» («In habentibus symbolum facilis est transitus»), Mylius, p. 182.

169. Cf. Calid (*Artis auriferae*, I, pp. 355-356).

170. «Ya no estás rodeado / por las sombras de las tinieblas, / y un deseo nuevo te arrastra / hacia una cópula superior» (Goethe, *West-östlicher Diwan*, poema «Selige Sehnsucht»).

PHILOSOPHORVM.
FERMENTATIO.



Hye wird Sol aber verſchloſſen
Vnd mit Mercurio philoſophorum vbergoſſen.

O ij.

Figura 5a

identidad inconsciente que se podría comparar con el estado primitivo e inicial del caos o de la *massa confusa*, o también de la *participation mystique*[171], de la relación y contaminación inconsciente de factores heterogéneos. La *coniunctio* se diferencia de esto no como mecanismo, pero sí en que no es un estado natural inicial, sino el producto de un proceso o la meta de un esfuerzo. Psicológicamente también lo es, pero por lo general sin pretenderlo y combatido hasta el fin por el médico de escrupulosa orientación biológica. De ahí que se hable de «disolución de la transferencia». Esta posibilidad de retirar del médico la proyección del paciente es deseada por ambas partes; y si se realiza, es considerada un éxito. De hecho, la disolución es posible si, debido a la juventud o a otro aspecto del destino del paciente, o debido a un malentendido con el médico provocado por la proyección, o gracias a la solidez de la razón, la transformación ulterior de los contenidos inconscientes proyectados se estanca y al mismo tiempo se presenta una posibilidad exterior de trasladar la proyección a otro «objeto». Esta solución tiene aproximadamente el mismo mérito que si alguien consigue convencer a otra persona de que no ingrese en un convento, o que no haga un viaje peligroso o que no contraiga un matrimonio que todo el mundo considera estúpido. Nunca ensalzaremos demasiado la racionalidad, pero a veces tenemos que preguntarnos: ¿sabemos lo suficiente del destino individual como para ser capaces en *todas* las circunstancias de dar *el* buen consejo? Sin duda, tenemos que actuar de acuerdo con nuestra mejor convicción, pero ¿estamos tan seguros de que nuestra convicción es la mejor también en relación para con el otro? Muy a menudo no sabemos qué es bueno para nosotros mismos; y cuando ya tenemos una edad avanzada, en ocasiones tenemos que agradecer de todo corazón a Dios que su bondadosa mano nos haya preservado de la «racionalidad» de los planes de nuestro pasado. *A posteriori*, al crítico le resulta fácil decir: «¡Eso todavía no era la razón correcta!». Pero ¿quién sabe con toda seguridad cuándo tiene la razón correcta? ¿Y no forma parte del verdadero arte de vivir considerar posible a veces, más allá de la razón y de la adaptación, también lo «irracional» e «inadaptado»?

463 Por tanto, no debemos asombrarnos si hay no pocos casos en que, pese a todos los esfuerzos, no se presenta la posibilidad de disolver la transferencia aunque el paciente posea todo el conocimiento necesario (desde el punto de vista de la razón) y no se

171. Lévy-Bruhl, que acuñó este afortunado concepto, evitó en sus publicaciones posteriores la palabra *mystique*.

pueda acusar ni a él ni al médico de alguna negligencia u omisión técnica. Tal vez, el médico y el paciente estén muy impresionados por la inmensa irracionalidad de lo inconsciente y decidan cortar el nudo gordiano con la espada de la determinación violenta. Pero separar quirúrgicamente a gemelos siameses es una operación peligrosa. Tal vez haya resultados positivos, pero de acuerdo con mi experiencia no son muchos. Por eso, soy partidario de una solución conservadora del problema. Si en efecto la situación es que no hay otra posibilidad y que lo inconsciente insiste en mantener el vínculo, el tratamiento del caso ha de continuar de manera expectante. Es posible que la disolución tenga lugar mucho más adelante, pero también es posible que se haya producido un «embarazo» psíquico cuyo final natural hay que esperar, o tal vez se trate de un destino que acertada o desacertadamente se acepta o se intenta evitar. El médico sabe que el ser humano se encuentra siempre ante el destino. Hasta la enfermedad más sencilla puede complicarse de una manera sorprendente, y un estado en apariencia difícil puede mejorar de una manera igualmente inesperada. El arte del médico es una ayuda en ocasiones, pero a veces fracasa. En el ámbito psíquico, donde todavía sabemos muy poco, nos tropezamos a menudo con cosas imprevistas o incluso inexplicables, cuyo origen y cuya meta es difícil o incluso imposible averiguar. Por lo general, no se puede obtener nada por la fuerza; y si parece que se ha conseguido algo, tal vez haya que lamentarlo más adelante. Es mejor que el médico tenga presente siempre la limitación de sus conocimientos y de su capacidad. Ante todo hace falta constancia y paciencia, ya que a menudo el tiempo es más eficaz que el arte. No todo se puede ni se debe curar, pues a menudo unos oscuros problemas morales o unos enredos inexplicables del destino se esconden bajo la cubierta de una neurosis. Una paciente sufrió durante años depresiones y una curiosa fobia a París. Fue liberada de la depresión, pero la fobia resultó insuperable. La paciente se sentía tan bien que se arriesgó a ignorar su fobia. Consiguió viajar a París; pero el día siguiente perdió la vida en un accidente de automóvil. Otro paciente sufría una fobia particular e insuperable a las escalinatas. Por casualidad se encontró en medio de un alboroto callejero en el que se produjeron disparos. El paciente estaba ante un edificio público hacia el que conducía una amplia escalinata. Pese a su fobia, subió corriendo para refugiarse en el edificio. Pero una bala perdida lo mató en aquella.

464 Estos casos muestran que los síntomas psíquicos hay que enjuiciarlos con mucha prudencia. Lo mismo se puede decir de las

diversas formas y contenidos de la transferencia, las cuales plantean en ocasiones al médico unos enigmas casi irresolubles o le causan otras molestias que no pocas veces llegan al límite de lo soportable o incluso van más allá de él. Surgen así, precisamente en el caso de una personalidad ética que se toma en serio el trabajo con el alma, unos conflictos morales y unas colisiones entre los deberes cuya irresolubilidad aparente o real ya ha causado más de una desgracia. Por tanto, desde mi larga experiencia me gustaría advertir contra un entusiasmo terapéutico excesivo. Trabajar con el alma es una de las cosas más difíciles: pero precisamente por este campo corretean los incompetentes, no sin culpa de las Facultades de Medicina, que durante demasiado tiempo han pasado por alto que el alma es uno de los factores etiológicos de la patología. La ignorancia nunca es recomendable, pero a menudo ni siquiera basta el mejor saber. Por eso, no debería pasar ni un día sin que el psicoterapeuta recuerde humildemente que todavía tiene que aprenderlo todo.

465 El lector no debería imaginarse que la psicología está en condiciones de explicar qué es la *cópula superior*, la *coniunctio*, el *embarazo psíquico* e incluso el *hijo del alma*. No hay que enfadarse con el profano en este delicado ámbito (ni con nuestro propio cinismo) porque cuando se tropieza con estos miserables sucedáneos, que es como él los ve, pasa de largo con una sonrisa compasiva y un tacto ofensivo. Pero la consideración científica, es decir, imparcial, que sólo busca la verdad, tiene que evitar precipitarse al valorar e interpretar, pues aquí se encuentra ante *hechos anímicos* que el juicio intelectual no puede negar y eliminar con engaños. Entre los pacientes hay personas inteligentes que poseen, igual que el médico, la posibilidad de elaborar interpretaciones despectivas, pero a la vista de los hechos con que se encuentran no pueden servirse de esta arma. Diciendo que algo es absurdo sólo nos quitamos de encima lo que en el silencio y la soledad de las noches no nos asalta tiránicamente. Pero estas imágenes procedentes de lo inconsciente sí lo hacen. Cómo llamemos a este hecho no tiene nada que ver con la cosa. Si es una enfermedad, hay que proceder con este *morbus sacer* tal como corresponde a su naturaleza. El médico tiene que consolarse pensando que él, como todos sus colegas, tiene no sólo pacientes curables, sino también pacientes crónicos a los que no puede curar, sino sólo asistir. En todo caso, el material empírico no nos da base suficiente para hablar siempre de enfermedad; al contrario, nos damos cuenta de que se trata de un problema moral y deseamos a menudo un sacerdote que no predique, sino

que escuche y presente este extraño asunto a Dios para que Él decida.

466 *Patientia et mora* son imprescindibles en esta obra. Hay que ser capaz de esperar. Tenemos trabajo de sobra con el estudio cuidadoso de los sueños y de otros contenidos inconscientes. Lo que el médico no soporta tampoco lo soporta el paciente, y por eso éste debería poseer un conocimiento real de estas cosas y no meras opiniones, que al fin y al cabo sólo son un resultado de la filosofía popular del momento. Para aumentar este conocimiento tan necesario, mis investigaciones recurren a esos tiempos pasados en que una introspección y una proyección ingenuas todavía funcionaban y reflejaban trasfondos anímicos que para nosotros casi están sepultados. Gracias a esto he aprendido muchas cosas para mi propia práctica, en especial para comprender la enorme fascinación de los contenidos en cuestión. Éstos no siempre le parecen fascinantes al paciente, que a cambio sufre un vínculo compulsivo incrementado proporcionalmente, en cuya intensidad el paciente puede reencontrar la fuerza de esas imágenes de trasfondo. Pero el paciente interpretará en sentido racionalista, tal como exige el espíritu de la época, el vínculo, por lo que no querrá percibir las bases irracionales de su transferencia, las imágenes arquetípicas.

6. *La muerte*

467 El *vas hermeticum*, la fuente y el mar se han convertido aquí en el sarcófago y la tumba. La pareja ha muerto y se ha fundido en un bicéfalo. A la fiesta de la vida le sigue el llanto fúnebre. Así como Gabricus muere tras unirse a su hermana, así como el hijo-amante de la diosa madre de Oriente Medio tiene un temprano final tras la hierogamia, también tras la *coniunctio oppositorum* se produce un estancamiento similar a la muerte. Pues cuando los opuestos se unen, la energía se acaba: ya no hay desnivel. Con la alegría desbordante de la boda, el torrente alcanza mayor profundidad y surge un estanque sin olas ni corrientes. Al menos, así parece visto desde fuera. Tal como dice la inscripción, la figura representa la *putrefactio*, la descomposición de un ser anteriormente vivo. Pero la figura también representa la *conceptio*. El texto dice: «La corrupción de uno es la generación de otro»[172], lo cual indica que esta muerte es un estadio intermedio al que le seguirá

172. «Corruptio unius generatio est alterius», Avicena (*Artis auriferae*, I, p. 426).

una vida nueva. No puede surgir una vida nueva, como dicen los alquimistas, sin que antes haya muerto la vida vieja. Los alquimistas comparan el arte con la actividad del sembrador que hunde el grano de trigo en la tierra, donde el grano muere para despertar a una vida nueva[173]. De ahí que con su *mortificatio*, *interfectio*, *putrefactio*, *combustio*, *incineratio*, *calcinatio*[174], etc., imiten la obra de la naturaleza. Los alquimistas también comparan su obra con la muerte del hombre, sin la cual no se puede alcanzar la vida nueva, eterna[175].

468 El cadáver que queda de la fiesta ya es un cuerpo nuevo, un *hermaphroditus* (la unión de Hermes-Mercurius con Afrodita-Venus). Por eso, en las exposiciones alquímicas una mitad del cuerpo es masculina y la otra femenina (en el *Rosarium* la parte femenina es la izquierda)[176]. Como el hermafrodita resulta ser el *rebis* o *lapis* [la cosa doble o la piedra] que se buscaba, es el ser para generar el cual se acometió la obra. Pero la obra todavía no ha llegado a su meta, pues el *lapis* no vive. Está pensado como un *animal*, como un ser vivo con cuerpo, alma y espíritu. La inscripción dice que la pareja, que representa al espíritu y al cuerpo, ha muerto y que el alma (que sólo es *una*)[177] se separa de ellos «con gran sufrimiento»[178]. Aunque también cuentan otros significados, es imposible evitar la impresión de que la muerte es en cierto modo un castigo (implícito) por el incesto cometido, pues «la

173. Cf. *Aurora consurgens*, I, cap. 12 (basado en Jn 12, 24). Hortulano (Ruska, *Tabula smaragdina*, p. 186): «A la piedra también se le llama grano de trigo, que se queda solo si no muere» («Vocatur [lapis] etiam granum frumenti, quod nisi mortuum fuerit, ipsum solum manet»). Igualmente desafortunada es esta otra comparación frecuente: «Tenemos un ejemplo en el huevo, que primero se pudre y luego nace el polluelo, un animal que vive una vez que todo se ha corrompido» («Habemus exemplum in ovo quod putrescit primo, et tunc gignitur pullus, qui post totum corruptum est animal vivens»), *Rosarium philosophorum* (*Artis auriferae*, II, p. 255).

174. «Mortificación», «asesinato», «putrefacción», «combustión», «incineración», «calcinación», etcétera.

175. Cf. Ruska, *Turba philosophorum*, p. 139, sermo XXXII: «Hijos de la doctrina, esta sustancia necesita el fuego hasta que el espíritu de su cuerpo se transforme y hay que dejarla sola varias noches, igual que a un hombre en su tumba hasta que se convierta en polvo. Una vez que esto haya sucedido, Dios le devolverá su alma y su espíritu, y la sustancia se curará de su debilidad... igual que el hombre es más fuerte tras la resurrección» («Tunc autem, doctrinae filii, illa res igne indiget, quousque illius corporis spiritus vertatur et per noctes dimittatur, ut homo in suo tumulo, et pulvis fiat. His peractis reddet ei Deus et animam suam et spiritum, ac infirmitate ablata confortatur illa res... quemadmodum homo post resurrectionem fortior fit»).

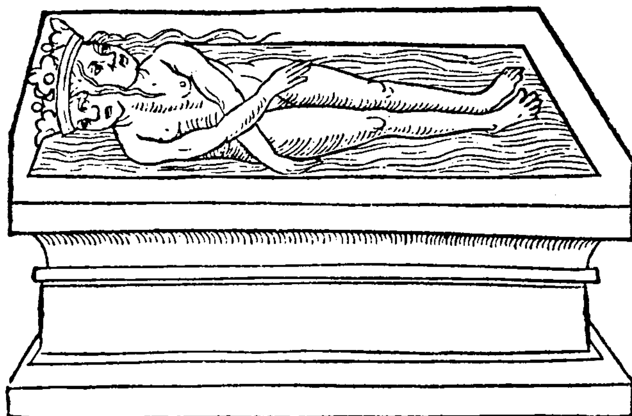
176. *Artis auriferae*, II, p. 291.

177. Cf. Senior, p. 16: «... y revive tras gran sufrimiento lo que estaba condenado a morir» («... et reviviscit, quod fuerat morti deditum... post inopiam magnam»).

178. Véase más arriba la ψυχογονία de la héxada en Johannes Lydus.

PHILOSOPHORVM.

CONCEPTIO SEV PVTRE
factio



Hye ligen könig vnd königin dot/
Die ſele ſcheydt ſich mit groſſer not.

ARISTOTELES REX ET
Philoſophus.

NVnquam vidi aliquod animatum creſcere ſine putrefactione, niſi autem fiat putridum inuanum erit opus alchimicum.

Figura 6

muerte es la recompensa del pecado»[179]. Esto explicaría el «gran sufrimiento» del alma, así como la negrura[180], que se menciona en la variante de nuestra serie de imágenes («Aquí *Sol* se ha vuelto negro»)[181]. Que esta negrura es *immunditia* se desprende de que más adelante la *ablutio* se vuelve necesaria. La *coniunctio* era culpable en tanto que incesto y deja tras de sí una suciedad. La negrura siempre se presenta conectada con la *tenebrositas* de la tumba y del Hades, por no decir del infierno. Así pues, el descenso que comienza con el baño nupcial ha tocado el fondo más profundo, la muerte, las tinieblas y la culpa. El aspecto esperanzador está dado para el adepto en la aparición anticipada del hermafrodita, todavía opaco desde el punto de vista psicológico.

469 La situación que nuestra figura describe es una especie de Miércoles de Ceniza. La cuenta es presentada, y un vacío tenebroso se abre. La muerte significa un estado de cancelación absoluta de la consciencia y, por tanto, un estancamiento total de la vida anímica en la medida en que sea capaz de consciencia. Este giro catastrófico, que en muchos lugares es objeto de lamentaciones anuales (los lamentos por Lino, Tammuz, Adonis)[182], tiene que corresponder a un arquetipo importante, pues hoy sigue existiendo el Viernes Santo. Un arquetipo expone un acontecimiento típico. Como hemos visto, en la *coniunctio* tiene lugar la unión de dos figuras, una de las cuales representa el principio diurno, la consciencia luminosa, y la otra, una luz nocturna, lo inconsciente. Lo inconsciente siempre está proyectado, pues no es posible verlo directamente, ya que no pertenece al yo (como la sombra), sino que es colectivo. Por esta razón es sentido como extraño y se

179. La base de esto es para el alquimista Gén 2, 17: «pues en cuanto comas de eso, tendrás que morir» («quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris»). Es el pecado de Adán, que forma parte del drama de la Creación. «Cuando Adán pecó, su alma murió» («Cum peccavit Adam, eius est anima mortua»), dice Gregorio Magno, *Epistulae*, CXIV.

180. *Rosarium philosophorum* (*Artis auriferae*, I, p. 324).

181. La *nigredo* no aparece aquí como estado inicial, sino como producto de un proceso precedente. La sucesión temporal de las fases del *opus* es una cuestión muy incierta. Nos encontramos con la misma incertidumbre en el proceso de individuación, donde sólo de manera general se puede construir una sucesión típica de grados. La razón profunda de este «desorden» es la «atemporalidad» de lo inconsciente, pues la sucesión consciente es ahí una simultaneidad, un fenómeno que he denominado «sincronicidad». Cf. «La sincronicidad como principio de conexiones acausales» [OC 8,19]. Desde otro punto de vista se justifica también la denominación «elasticidad del tiempo inconsciente» (en analogía con la también presente «elasticidad del espacio»). En lo que respecta a la relación entre psicología y física nuclear, remito a C. A. Meier, *Moderne Physik – Moderne Psychologie*.

182. «Vi allí unas mujeres sentadas que lloraban por Tammuz» (Ez 8, 14).

supone que lo posee la persona con la que hay cierta vinculación emocional. Además, lo inconsciente del hombre es de signo femenino; por decirlo así, se esconde en el lado femenino del hombre, que él no ve en tanto que tal y que naturalmente encuentra en la mujer que lo fascina de alguna manera. De ahí que la palabra «alma» (*anima*, ψυχή) sea de género femenino. Y de ahí también que, si entre el hombre y la mujer se produce una identidad inconsciente, el hombre adopte los rasgos del ánimus de ella, mientras que ella adopta los rasgos del ánima de él. El hecho de que ni el ánimus ni el ánima sean constelados sin la intervención de la personalidad correspondiente no significa que la situación que surge así no sea más que una referencia personal. Esto es verdad, pero no es lo más importante. Lo más importante es la *vivencia subjetiva* de la situación. En otras palabras: es un error creer que la confrontación personal con el compañero interprete el papel protagonista. Éste le corresponde, por el contrario, a la confrontación interior del hombre con el ánima y de la mujer con el ánimus. La *coniunctio* no tiene lugar con el compañero personal, sino que representa un «juego del rey» entre lo activo-masculino de la mujer (el ánimus) y lo pasivo-femenino del hombre (el ánima). Aunque estas dos figuras siempre sugieren al yo que se identifique con ellas, la confrontación real, incluida la de naturaleza personal, sólo es posible si uno *no* se identifica con ellas. La no-identificación requiere un esfuerzo moral considerable. Además, sólo es legítima si uno no la emplea como pretexto para sustraerse a la cantidad necesaria de confrontación personal. Si la concepción psicológica con que uno acomete esta confrontación es demasiado personalista, no se hará justicia a que se trata de un arquetipo colectivo que no hay que entender en sentido personal. Más bien, el arquetipo colectivo es un presupuesto general, difundido universalmente, hasta el punto de que a menudo parece recomendable hablar menos de *mi* ánima o de *mi* ánimus que de *el* ánima y *el* ánimus. En tanto que arquetipos, estas figuras son, al menos en su mitad, magnitudes colectivas e impersonales; y aunque al identificarse con ellas uno crea encontrarse en terreno propio, en realidad está alejado de sí mismo y aproximado al promedio del *homo sapiens*. La idea de que en última instancia se trata de una *unión transubjetiva de figuras arquetípicas* siempre debería estar presente a los actores personales del «juego del rey», y nunca se debería olvidar que la relación es de naturaleza *simbólica* y tiene como meta la consumación de la individuación. En nuestra serie de imágenes se alude a esta idea «mediante la flor». De ahí que, si el *opus* se presenta en la figura de la rosa o de la

rota, la relación inconsciente y sólo personal se convierta en un problema psíquico, con lo cual se impide el deslizamiento a la tiniebla total, pero no se anula en absoluto la eficacia del arquetipo. Así como hay que pagar el extravío, también hay que pagar el camino correcto, pues aunque el alquimista ensalce la *venerabilis natura*, lleva a cabo un *opus contra naturam*. Es antinatural cometer un incesto, y va contra la naturaleza no seguir una inclinación seria. Y sin embargo es la naturaleza la que impone esa actitud, pues se trata de la libido de parentesco. Así pues, es como dijo el Pseudo-Demócrito: «La naturaleza disfruta de la naturaleza, la naturaleza vence a la naturaleza, la naturaleza domina a la naturaleza»[183]. Los instintos del ser humano no conviven en armonía, sino que se combaten unos a otros. Pero de acuerdo con el punto de vista optimista de los antiguos, esta lucha no tiene el carácter de un barullo caótico, sino que busca un orden superior.

470 Así, la colisión con el ánimus y el ánima es un conflicto y una pregunta difícil de responder que la naturaleza misma nos plantea. Ya hagamos una u otra cosa, la naturaleza es lesionada en ambos casos y tiene que sufrir hasta la muerte, por decirlo así, pues el hombre meramente natural tiene que morir en cierto sentido durante su propia vida. Por esta razón, el símbolo cristiano del crucifijo es modélico, una verdad «eterna». Hay imágenes medievales que muestran cómo Cristo es clavado en la cruz por sus propias virtudes. Los vicios se encargan de eso mismo en otras personas. Quien se encuentra de camino a la totalidad no puede escaparse a esa peculiar suspensión que la crucifixión representa. Pues se tropezará inevitablemente con lo que se *cruza* en su camino, a saber: en primer lugar, lo que no quiere ser (la sombra); en segundo lugar, lo que no es *él*, sino el otro (la realidad individual del tú); y en tercer lugar, lo que su no-yo psíquico (lo inconsciente colectivo) es. A este cruce aluden las ramas entrecruzadas del rey y la reina, los cuales representan a su vez lo que como ánima se le cruza al hombre en su camino y como ánimus se le cruza a la mujer en el suyo. El encuentro con lo inconsciente colectivo es un acontecimiento de destino del cual el hombre natural no presiente nada hasta que se encuentra en medio de él. («Tú sólo eres consciente de uno de los impulsos: ¡no conozcas nunca el otro!»*.)

183. Ἡ φύσις τῇ φύσει τέρπεται, καὶ ἡ φύσις τὴν φύσιν νικᾷ, καὶ ἡ φύσις τὴν φύσιν κρατεῖ, Berthelot, *Coll. alch. grecs*, II, I, 3.

* Goethe, *Fausto I*, escena «Ante la puerta de la ciudad».

471 Este proceso, que al principio resulta desconcertante, está en la base del *opus*, que se esfuerza en exponer de manera figurada en un plano superior el conflicto, la muerte y el renacimiento, primero en forma de transformaciones químicas en la práctica y luego en forma conceptual-sensorial en la teoría. El mismo proceso se puede presumir como base de ciertas *opera* religiosas, pues hay paralelos considerables entre el simbolismo eclesiástico y la alquimia. La psicoterapia y la psicología de las neurosis conocen este proceso como el proceso psíquico por excelencia, pues expresa el contenido de la neurosis de transferencia. El fin esencial del *opus psychologicum* es volverse consciente, es decir, hacer conscientes los contenidos hasta entonces proyectados. Este esfuerzo conduce poco a poco a conocer tanto a la otra persona como a uno mismo, pues permite distinguir entre lo que uno es realmente y lo que se proyecta en él, o lo que fantasea de sí mismo. Durante este proceso uno está tan entregado a su propio esfuerzo que apenas es consciente de que está no sólo impulsado por la «naturaleza», sino también apoyado por ella; con otras palabras: para el instinto es importante alcanzar ese nivel superior de consciencia. Esta búsqueda de una consciencia más elevada y más amplia tiene como resultado la civilización y la cultura. Pero esta meta no se puede alcanzar sin que la persona se someta voluntariamente a este servicio. Los alquimistas piensan que el *artifex* está al servicio de la obra y que quien completa la obra no es él, sino la naturaleza. Por parte de la persona hace falta tanto voluntad como capacidad. Si ninguna de estas dos cosas está presente, la búsqueda se estanca en el nivel de lo simbólico natural y causa una perversión de ese impulso a la totalidad, el cual precisa, para alcanzar su meta, de todas las partes de la totalidad, incluso las que están proyectadas en un tú. Ahí las busca el impulso para restaurar esa pareja regia que cada ser humano tiene en su totalidad, ese ser primigenio de dos sexos que «sólo se necesita a sí mismo». Cuando este impulso aparece, se reviste primero con el simbolismo del incesto, pues lo femenino más cercano a un hombre es su madre, su hermana o su hija, a no ser que lo busque en sí mismo.

472 Con la integración de proyecciones que el hombre meramente natural, en su ingenuidad todavía irrefrenada, no puede conocer como tales, la personalidad se amplía hasta el punto de que la personalidad normal del yo se borra en buena medida, es decir: surge una *inflación* positiva o negativa cuando uno se identifica con los contenidos a integrar. La inflación positiva se aproxima a una megalomanía más o menos consciente, mientras que la infla-

ción negativa es percibida como una aniquilación del yo, o bien ambos estados se van alternando. En todo caso, la integración de contenidos que eran inconscientes y estaban proyectados significa una lesión seria del yo. La alquimia expresa esto mediante los símbolos de la muerte, la herida o el envenenamiento, o mediante la curiosa noción de la hidropesía, que en el *Aenigma Merlini*[184] es presentada como un consumo exagerado de agua por parte del rey. El rey bebe tanto que se disuelve a sí mismo y tiene que ser curado por los médicos de Alejandría[185]. Así pues, el rey se excede con lo inconsciente y queda disociado: «por lo que veo, todos mis miembros se separan unos de otros» («ut mihi videtur omnia membra mea ab invicem dividuntur»)[186]. Incluso la *Mater Alchemia* es hidropésica en la mitad inferior de su cuerpo[187]. Es evidente que en la alquimia la inflación se convierte en un edema psíquico[188].

473 Como dice la alquimia, la muerte significa al mismo tiempo la *conceptio* del *filius philosophorum*, cuya idea es una peculiar variación de la doctrina del *ánthropos*[189]. Engendrar mediante el incesto es una prerrogativa regia y divina cuyas ventajas le está prohibido disfrutar al hombre común. Éste es el hombre natural; por el contrario, el rey y héroe es el hombre sobrenatural, el πνευματικός, el «bautizado con espíritu y agua», es decir, el engendrado en el *aqua benedicta* y nacido de ella. Es el Cristo gnóstico, que en el bautismo desciende sobre el hombre Jesús y lo abandona antes del final. Este «hijo» es el nuevo hombre, que surge de la

184. Merlinus tiene probablemente tan poco que ver con el mago Merlín como el «rey Artus» con el rey Arturo. Merlinus debe de ser Merculinus, la forma diminutiva de Mercurius y el seudónimo de un filósofo hermético. Artus es el nombre helenista-egipcio Horos. En árabe están acreditadas las formas Merqûlius y Marqûlius para Mercurius. Jûnân ben Marqûlius es Ión (Ἴων) de Grecia, que de acuerdo con la mitología bizantina es un hijo de Mercurius (D. Chwolsohn, I, p. 796). El-Marqrîzi dice: «Los merqûlianos... son los edesinos que estaban en la zona de Harrân», por tanto los sabianos (l.c., II, p. 615). El Ión de Zósimo (Berthelot, *Coll. alch. grecs*, III, I, 2) parece corresponder al anterior.

185. Merlinus, *Artis auriferae*, I, p. 393. «El rey bebe y vuelve a beber hasta que todos sus miembros están repletos y todas sus venas están hinchadas» (*«Rex autem... bibit et rebibit, donec omnia membra sua repleta sunt, et omnes venae eius inflatae»*).

186. En el *Tractatus aureus de lapide philosophorum* (*Musaeum hermeticum*, p. 51), el rey bebe el *aqua pernigra* (que es calificada de *pretiosa et sana*) para aumentar su vigor y su salud. El rey ya es aquí el nuevo nacimiento, el sí-mismo que asimila el «agua negra», lo inconsciente. El agua negra significa el pecado de Adán, la llegada del Mesías y el fin del mundo en el *Apocalipsis de Baruq*.

187. *Aurora consurgens* (*Artis auriferae*, I, p. 196).

188. De ahí la advertencia: «Guárdate de la hidropesía y del diluvio de Noé»(«Cave ab hydropisi et diluvio Noe»), Ripley, p. 69.

189. Véase a este respecto mi exposición en *Psicología y alquimia* [OC 12, § 456 ss.].

unión del rey y la reina, pero no nace de la reina, sino que ella y el rey se transforman en el nuevo nacimiento[190].

474 Traducido al lenguaje psicológico, este mitologema dice así: la unión de la consciencia, o de la personalidad yoica, con lo inconsciente, personificado como ánima, genera una personalidad nueva que incluye los dos componentes «ut duo qui fuerant, unum quasi corpore fiant». La personalidad nueva no es en absoluto un tercer término entre consciente e inconsciente, sino ambos. Transciende a la consciencia, por lo que ya no se le puede denominar *yo*, sino *sí-mismo*. En relación con este concepto tengo que remitir al Atman indio, cuya fenomenología, cuya existencia personal y cósmica, es un paralelo exacto al concepto psicológico del sí-mismo y del *filius philosophorum*[191]: el sí-mismo es yo y no-yo, subjetivo y objetivo, individual y colectivo. Siendo el súmmum de la unión total de los opuestos, es el *símbolo unificador*[192]. En tanto que tal, el sí-mismo sólo se puede expresar mediante figuras simbólicas, tal como exige su naturaleza paradójica. Estos símbolos se manifiestan empíricamente, como bien sabemos los médicos, en sueños y fantasías espontáneas y encuentran su expresión clara en motivos mandálicos que se presentan en sueños, dibujos y pinturas de los pacientes. Por tanto, el sí-mismo no es una doctrina, sino una figura que surge mediante la *operatio naturae* como un símbolo natural, más allá de toda intención consciente. Tengo que subrayar esta obviedad porque algunos críticos siguen creyendo que pueden despachar los fenómenos de lo inconsciente como meras especulaciones. Son hechos observables, como puede saber cualquier médico que trate este tipo de casos. En el fondo, la integración del sí-mismo es una cuestión de la segunda mitad de la vida. Los símbolos oníricos que tienen carácter de mándala pueden presentarse durante mucho tiempo sin que el crecimiento del hombre interior se convierta por ello en un problema inmediato. Es fácil pasar por alto estos acontecimientos aislados, y entonces parece que los fenómenos antes mencionados sólo son curiosidades. Pero no lo son, sino que tienen lugar siempre que el proceso de individuación se convierte en el objeto de un estudio consciente o que, como sucede en las psicosis, lo inconsciente colectivo inunda la consciencia y la llena con sus arquetipos.

190. Ésta es una de las diversas versiones.
191. Por supuesto, me estoy refiriendo a un paralelo psicológico, no metafísico.
192. Véase a este respecto mi exposición en *Tipos psicológicos* [OC 6].

7. *El ascenso del alma*

475 Aquí prosigue la descripción de la *putrefactio*. Todo se disuelve, y el alma asciende al cielo. Se trata de *una sola* alma que se separa de dos que se han convertido en uno. De este modo se subraya la naturaleza del alma como *vinculum* o *ligamentum*, es decir, como *función de relación*. Al igual que en la muerte real, el alma se separa del cuerpo y vuelve a su origen celestial. Lo uno de los dos es su figura transformada, que todavía no ha llegado a ser, sino que sólo está concebida. Pero al contrario de lo que habría que pensar en el caso de una concepción, el alma no desciende para dar vida a un cuerpo, sino que lo abandona para elevarse. El «alma» es pensada aquí como una *idea* de la unidad que todavía no es un hecho concreto, sólo presente en potencia. A la idea de totalidad, que está formada por *sponsus* y *sponsa*, se refiere el «rotundus globus coelestis»[193].

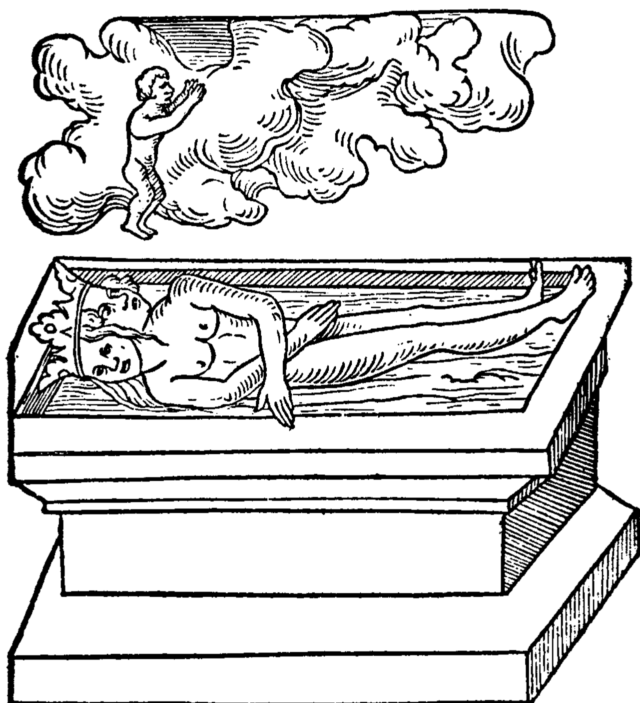
476 A esto le corresponde desde el punto de vista psicológico un estado oscuro de desorientación. La disgregación de los elementos significa la disociación y disolución de la consciencia del yo. La analogía con un estado esquizofrénico es clarísima, y hay que tomarla en serio porque esto es el momento en que las psicosis latentes pueden volverse agudas, justo en el instante en que lo inconsciente colectivo (el no-yo psíquico) se vuelve consciente. Esta época (a menudo larga) de disolución y desorientación de la consciencia son dos de las transiciones más difíciles del tratamiento analítico, y a veces ponen a prueba la paciencia, el coraje y la confianza en Dios del médico y del paciente. Pues la disolución y la desorientación son un estado esclavo de impulsividad y desconcierto, un estado sin alma (*sensu stricto*) en que estamos a la merced de afectos y fantasías autoeróticos. Un alquimista dice lo siguiente sobre este estado de tiniebla mortal: «Esto es un gran signo en cuya investigación han perecido algunos»[194].

477 Este estado crítico en que la consciencia amenaza continuamente con hundirse en lo inconsciente se parece a los ataques de «pérdida del alma» frecuentes entre los primitivos. Se trata de un *abaissement du niveau mental* más o menos repentino, de un descenso de la tensión de la consciencia que en el primitivo es fácil porque su consciencia todavía es débil y representa para él

193. *Tractatus aureus* (*Musaeum hermeticum*, p. 47).

194. «Hoc est ergo magnum signum, in cuius investigatione nonnulli perierunt», una cita de una fuente denominada «Sorin» y que desconozco; *Rosarium philosophorum* (*Artis auriferae*, II, p. 264).

ROSARIVM
ANIMÆ EXTRACTIO VEL
impræegnatio.



Hye teylen sich die vier element/
Aus dem leyb scheydt sich die sele behendt.

De

Figura 7

un gran esfuerzo. De ahí proceden también su incapacidad de concentrarse intencionadamente y su fuerte agotabilidad psíquica, como he experimentado de sobra al charlar con primitivos. El ejercicio de yoga y *dhyana*, que está muy difundido en Oriente, es un *abaissement* producido intencionadamente para relajarse, una separación del alma provocada técnicamente. En algunos casos he constatado incluso la presencia de levitaciones percibidas subjetivamente en instantes de confusión especialmente dolorosa[195]. Estando tumbados en la cama, los pacientes se sentían fuera del cuerpo (unos centímetros por encima), flotando horizontalmente en el aire, lo cual corresponde aproximadamente al fenómeno del «sueño de la bruja» y a la levitación parapsíquica, de la que muchos santos hablan.

478 El cadáver, en tanto que resto de lo que ha existido, representa al hombre anterior, condenado a desaparecer. Los tormentos (*tormenta*) del procedimiento alquímico tienen su lugar en este estadio del *iterum mori*, del morir repetidamente. Hay que «seccionar los miembros, trocearlos y mortificar las partes y transformarlas en esa naturaleza que está en la sustancia arcana» («membra secare, arctius sequestrare ac partes mortificare et in naturam, quae in eo [lapide] est, vertere»), como dice una cita de Hermes en el *Rosarium*. Este pasaje dice además que «hay que custodiar el agua y el fuego que viven en la sustancia arcana y retener sus aguas con el *aqua permanens*, que no es agua, sino la forma ígnea de la verdadera agua»[196]. La sustancia valiosa (el alma) amenaza con escaparse de la solución hirviente en la que los elementos se separan. Esa sustancia es una paradoja formada por fuego y agua: Mercurius, como *servus* o *cervus fugitivus* (esclavo o ciervo fugitivo) siempre está pensando en huir, es decir, evita la integración (en la consciencia). Y hay que retenerlo con ese «agua» cuya naturaleza paradójica corresponde a la esencia de Mercurius y lo contiene. En estas palabras hay algo así como una alusión a la terapia necesaria: frente a la desorientación hay que aferrarse a la orientación del médico, es decir, el médico debe saber qué significa este estado, tiene que comprender los valiosos contenidos de los sueños, y esto ha de hacerlo en ese *aqua doctrinae* que es apropiada a la naturaleza de lo inconsciente, es decir, con conceptos e ideas que satisfagan el simbolismo de lo inconsciente. Las teorías inte-

195. Un caso de este tipo se encuentra en C. A. Meier, «Spontanmanifestationen des kollektiven Unbewussten», p. 290.

196. *Artis auriferae*, II, p. 264: «Et eorum aquas sua aqua continere, si qua non est aqua, forma ignea verae aquae».

lectualistas, «científicas», no son adecuadas a la naturaleza de lo inconsciente, pues se sirven de un lenguaje conceptual que no tiene parentesco alguno con el lacónico simbolismo de lo inconsciente. Las *aquae* tienen que ser atraídas y retenidas mediante un *aqua*, es decir, mediante la *forma ignea verae aquae*. Por tanto, la idea para que esto sea posible ha de tener carácter de imagen y de símbolo, ha de brotar de la experiencia de contenidos inconscientes. No debe alejarse mucho por lo abstracto e intelectual, y será mejor para la meta práctica que permanezca en el marco del mitologema tradicional, que ya ha mostrado la amplitud de su naturaleza. Esto no excluye la satisfacción de las necesidades teóricas, aunque éstas hay que reservarlas *in usum medici*.

479 La terapia intenta fortalecer la consciencia; siempre que resulta posible, intento animar al paciente a desarrollar una actividad espiritual y a dominar mediante la comprensión la *massa confusa* de su espíritu[197] para proporcionarle un lugar *au-dessus de la mêlée*. Al fin y al cabo, esta obra sólo hace correr el riesgo de perder la cabeza a quien la tiene. Pero hay personas que hasta ese momento no sabían para qué la tenían. En esa situación, la cabeza les salva la vida. Mediante la comprensión lo inconsciente es integrado, y de este modo surge poco a poco una posición superior que suple tanto lo consciente como lo inconsciente. Y entonces queda claro que ser dominado por lo inconsciente es como una inundación del Nilo que aumenta la fertilidad de los campos. Así hay que entender el himno de alabanza que el *Rosarium* dedica a este estado: «Oh bendita naturaleza, bendita es tu actuación porque conviertes lo imperfecto en perfecto mediante la putrefacción verdadera, que es negra y oscura. Luego haces que germinen cosas nuevas y diversas; con tu verdor haces que aparezcan los diversos colores»[198]. Es difícil comprender que precisamente tal estado oscuro merezca un elogio especial, pues la *nigredo* es considerada en general un estado de ánimo melancólico, sombrío, que recuerda a la muerte y a la tumba. Pero el hecho de que la alquimia medieval no sólo tenga relaciones con la mística coetánea, sino que sea una de sus formas, nos permite presentar como paralelo a la *nigredo* el texto de san

197. Recordando la regla de que a todas las frases de la psicología se les puede dar la vuelta con provecho, hay que mencionar que enfatizar la consciencia es un error cuando la consciencia es demasiado fuerte y oprime convulsamente lo inconsciente.

198. «O natura benedicta et benedicta est tua operatio, quia de imperfecto facis perfectum cum vera putrefactione quae est nigra et obscura. Postea facis germinare novas res et diversas, cum tua viriditate facis diversos colores apparere», *Artis auriferae*, II, p. 265.

Juan de la Cruz (m. 1591) *Noche oscura del alma*. Este autor entiende la «noche espiritual» del alma como un estado positivo en el que la luz invisible (y por tanto oscura) de Dios penetra el alma y la purifica.

480 La aparición de los colores, la *cauda pavonis* (cola del pavo real), significa desde el punto de vista alquímico la primavera, la renovación de la vida: *post tenebras lux*. El texto añade: «esta negrura se llama tierra» («ista nigredo nuncupatur terra»). Mercurius, en el que el Sol se ahoga, es un espíritu ctónico, un *Deus terrestris*[199], como lo llaman los alquimistas, la *Sapientia Dei* que se ha introducido en la creatura material al crearla. Lo inconsciente es el espíritu de la naturaleza ctónica y contiene las imágenes arquetípicas de la *Sapientia Dei*. Pero el intelecto del hombre civilizado de nuestros días se ha alejado demasiado por el mundo de la consciencia y se ha asustado cuando de repente ha visto el rostro de su madre, la tierra.

481 La representación del alma como *homunculus* indica que el alma ya representa el nivel preliminar del *filius regius*, del hombre primigenio unido en sí mismo (hermafrodita), el *ánthropos*. Así como éste cayó originalmente en manos de la *physis*, ahora se eleva aquí, liberado de la cárcel del cuerpo mortal. Emprende una especie de Ascensión, uniendo (según la *Tabula smaragdina*) las «fuerzas de lo superior» consigo mismo. Es la fuerza esencial de lo «inferior», que, como la llamada «tercera filialidad» en la doctrina de Basílides, avanza de abajo hacia arriba[200], pero no para quedarse en el cielo, sino para reaparecer en la Tierra como fuerza curativa, como medio de inmortalización y perfeccionamiento, como *mediator* y *salvator*. La conexión con la idea cristiana de parusía es innegable.

482 La interpretación psicológica de este proceso conduce a ámbitos de experiencia interior que se sustraen hasta a la exposición científica más libre de prejuicios y de miramientos. El concepto de misterio, que al temperamento científico le resulta poco simpático, se impone aquí a la inteligencia investigadora, pero no como tapadera de la ignorancia, sino como confesión de la inca-

199. Laurentius Ventura, *Theatrum chemicum*, I, p. 260. En el oro se encuentra «cierta sustancia divina» («quidam essentiale Divinum»), *Tractatus Aristotelis*, en *Theatrum chemicum*, V, p. 892. «La naturaleza es cierta fuerza ínsita en las cosas... Dios es la naturaleza y la naturaleza es Dios, y de Dios procede algo que está muy cerca de Él» («Natura est vis quaedam insita rebus... Deus est natura et natura Deus, a Deo oritur aliquid proximum ei»), Penot, *Theatrum chemicum*, II, p. 153. Dios es conocido en la *linea in se reducta* del oro; M. Maier, *De circulo physico quadrato*, p. 16.

200. Hipólito, VII, 26, 10.

pacidad de traducir lo sabido al lenguaje de la cotidianidad intelectual. Por eso, me conformo con aludir al arquetipo que aquí se convierte en una vivencia interior: el nacimiento del *hijo divino* o, dicho con el lenguaje de los místicos, del hombre interior[201].

8. *La purificación*

483 El rocío que cae es un presagio del futuro nacimiento divino. El *ros Gedeonis* (rocío de Gedeón)[202] es un sinónimo del *aqua permanens*, de Mercurius[203]. Una cita de Senior en el texto del *Rosarium* que sigue aquí dice así: «El agua que he mencionado es una cosa que desciende del cielo, y la tierra la acoge con su humedad, y el agua del cielo es retenida con el agua de la tierra, y el agua de la tierra debido a su servicialidad y a su tierra[204] le rinde honores, y el agua se une al agua, Alkia a Alkia, y Alkia es blanqueada con Astua»[205].

484 El blanqueamiento (*albedo* o *dealbatio*) es comparado con el *ortus Solis* (la salida del Sol). Es la luz que aparece tras la tiniebla, la iluminación tras el oscurecimiento. Una cita de Hermes dice: «Azoth[206] y el fuego lavan el latón[207] y le quitan la negrura» («Azoth et ignis latonem abluunt et nigredinem ab eo auferunt»). El espíritu Mercurius, en su figura celestial como *sapientia* y como Espíritu Santo (fuego), viene de arriba y limpia la negrura. Nuestro texto prosigue: «Blanquead lo negro y romped los libros para que vuestros corazones no se rompan[208]. Pues esto es la combinación

201. Angelus Silesius, vol. IV, p. 194: «La obra que Dios más ama / es poder concebir su hijo en ti». Vol. II, p. 103: «Si el espíritu de Dios te toca con su esencialidad, / nacerá en ti el hijo de la eternidad».

202. Jue 6, 36 ss.

203. Cf. «El espíritu Mercurius» [OC 13, § 239 ss.].

204. En latín *arenam*, que aquí significa antes «tierra» que «arena».

205. *Artis auriferae*, II, pp. 275-276. Cf. Senior, pp. 17-18: «Dixit iterum Maria: Aqua, quam iam memoravi, est res de coelo descendens et terra cum humore suo suscepit eum et retinetur aqua coeli cum aqua terrae propter servitium suum et propter arenam suam honorat eam et congregatur aqua in aquam, Alkia in Alkiam et dealbatur Alkia cum Astuam». Esta última palabra es en árabe también Alkia: *al-kiyân = vital principle* (Stapleton, p. 152, nota 5). *Alkian* aparece con el sentido de «libido» o de «principio vital» en el *Liber Platonis quartorum* (*Theatrum chemicum*, V, p. 152).

206. Azoth es la sustancia arcana. Cf. Senior, p. 95.

207. La materia negra. Latón = una mezcla de cobre, cadmio y oricalco. En griego ἐλατρόν (Du Cange).

208. *Rosarium philosophorum* (*Artis auriferae*, II, p. 277). Esta cita, repetida a menudo, es atribuida al obsoleto autor Elbo Interfector en el tratado de Morieno (l.c., pp. 7 ss.), que presuntamente fue traducido del árabe por Robert de Chartres en el siglo XII. Tiene que haber sido escrita muy pronto, pero difícilmente antes del siglo VIII.

de todos los sabios y la tercera parte de toda la obra[209]. Conectad, pues, como se dice en la *Turba*[210], lo seco con lo húmedo, es decir, la tierra negra con su agua, y cocedla hasta que se vuelva blanca. Así tendrás agua y tierra por sí mismas y la tierra se habrá blanqueado con el agua: a esa blancura se le llama *aire*» («Dealbate latonem et libros rumpite, ne corda vestra rumpantur. Haec est enim compositio omnium Sapientum et etiam tertia pars totius operis. Jungite ergo, ut dicitur in Turba, siccum humido: id est, terram nigram cum aqua sua, et coquite donec dealbetur. Sic habes aquam et terram per se et terram cum aqua dealbatam: illa albedo dicitur aer»). Para que se sepa que el «agua» es el *aqua sapientiae* y que el rocío que cae del cielo es el don de la iluminación y de la sabiduría, sigue una larga digresión sobre la sabiduría que apela a *Septimum Sapientiae Salomonis*: «Salomón ha mostrado cómo habría que utilizar esta ciencia como lumbrera y la ha situado por encima de toda belleza y de toda fortuna. No ha equiparado su valor con el de la piedra preciosa. Pues el oro es arena en comparación con el *lapis*, y la plata es frente a él barro. Es mejor obtener el *lapis* que adquirir el oro o la plata más puros. Su fruto tiene más valor que todas las riquezas de este mundo, y nada de lo que parece deseable en el mundo se puede comparar con él. Una vida larga y la salud son a su derecha y a su izquierda gloria y riqueza infinita. Sus caminos son métodos *(operationes)* hermosos y elogiables, no despreciables, y sus senderos son mesurados y no presurosos *(festinae)*[211], sino que están ligados al trabajo perseverante. Ella (la *Sapientia*, la *Scientia Dei*) es un árbol de la vida para todos los que la captan, es una luz que no se apaga nunca. Bienaventurados quienes la hayan comprendido, pues la sabiduría *(scientia)* de Dios nunca perecerá, como atesti-

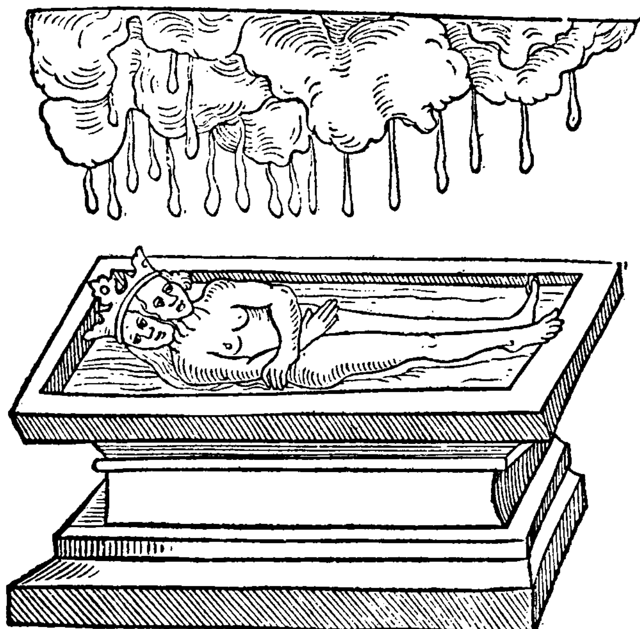
209. Se refiere a la *Tabula smaragdina*, p. 185, donde se dice: «Me llaman Hermes Trimegisto porque tengo las tres partes de la sabiduría del mundo entero» («Itaque vocatus sum Hermes Trismegistus habens tres partes philosophiae totius mundi»).

210. Una de las autoridades clásicas de origen árabe; la versión latina es de los siglos XI-XII. La cita de la *Turba* en el *Rosarium* procede de *Rosinus ad Sarratantam* (*Artis auriferae*, I, pp. 284-285). La *Turba* (ed. Ruska, p. 158) dice simplemente: «Mezclad lo seco con lo húmedo, la tierra con el agua, y cocedlos con fuego y aire, de modo que el espíritu y el alma se desequen» («Siccum igitur humido miscete, quae sunt terra et aqua, ac igne et aere coquite, unde spiritus et anima desiccantur»).

211. Se refiere a una sentencia de Morieno (*Artis auriferae*, II, p. 21): «... omnis festinatio (es decir, *festinantia*)... ex parte Diaboli est» («toda prisa es del Diablo»). De ahí que el *Rosarium* (*Artis auriferae*, II, p. 352) diga: «Que aparte sus manos de la obra quien no tenga paciencia, pues la credulidad lo entorpece debido a la prisa» («Ergo qui patientiam non habet ab opere manum suspendat, quia impedit eum ob festinantiam credulitas»).

PHILOSOPHORVM

ABLVTIO VEL
Mundificatio



Hie felt der Tauw von Himmel herab/
Vnnd wascht den schwartzen leyb im grab ab.

K iiij

Figura 8

gua Alfidio cuando dice: Quien encuentre esta sabiduría tendrá en ella su alimento legal (o auténtico: *legitimus*) y eterno»[212].

485 En este contexto quiero señalar que el simbolismo del agua para referirse a la sabiduría y al espíritu se deriva en primera línea de la parábola de Cristo en la conversación con la samaritana junto al pozo de Jacob[213]. Cómo se empleó esta alegoría lo muestra un contemporáneo de nuestros alquimistas, el cardenal Nicolás de Cusa, en uno de sus sermones:

> En el pozo de Jacob hay un agua que se buscó y encontró con el ingenio humano, y de este modo se puede aludir a la filosofía humana, que se busca penetrando laboriosamente el mundo sensible. Pero en el Verbo divino, que se encuentra en las profundidades del pozo vivo, en la humanidad de Cristo, hay una fuente para refrescar el espíritu. Y así tenemos aquí el pozo sensible de Jacob, el pozo de la razón y el pozo de la sabiduría. Del primer pozo, que es de naturaleza animal y profundo, beben el padre, los hijos y el ganado; del segundo pozo, que es más profundo y se encuentra en el límite de la naturaleza, sólo beben los hijos de los hombres, es decir, quienes tienen uso de razón, y a éstos se les llama filósofos; del tercer pozo, que es profundísimo, beben los hijos del excelso, y a éstos se les llama dioses y son verdaderos teólogos. A Cristo se le puede considerar por su humanidad el pozo más profundo... En este pozo profundísimo está la fuente de la sabiduría, que proporciona felicidad e inmortalidad... El pozo vivo lleva la fuente de su vida a los sedientos, llama a los sedientos a las aguas curativas para que se recuperen con el agua de la sabiduría salvadora[214].

212. *Rosarium philosophorum* (*Artis auriferae*, II, p. 277). Cf. *Aurora consurgens*, I, cap. I.

213. «Quien beba de este agua volverá a tener sed, pero quien beba del agua que yo le daré no tendrá sed por toda la eternidad, sino que el agua que yo le daré se convertirá en él en una fuente de agua de la que mana la vida eterna» («Omnis qui bibit ex aqua hac, sitiet iterum: qui autem biberit ex aqua, quam ego dabo ei, non sitiet in aeternum: sed aqua, quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam», Jn 4, 13-14).

214. «In puteo Jacob est aqua, quae humano ingenio quaesita et reperta est, et potest significari quoad hoc philosophia humana, quae penetratione laboriosa sensibilium quaeritur. In Verbo autem Dei, quod est in profundo vivi putei, scl. humanitatis Christi, est fons refrigerans spiritum. Et ita notemus puteum sensibilem Jacob, puteum rationalem, et puteum sapientialem. De primo puteo, qui est naturae animalis et altus, bibit pater, filii et pecora; de secundo, qui altior in orizonte naturae, bibunt filii hominum tantum, scl. ratione vigentes, et philosophi vocantur; de tertio, qui altissimus, bibunt filii excelsi, qui dicuntur dii et sunt veri theologi. Christus secundum humanitatem puteus quidem dici potest altissimus... In illo profundissimo puteo est fons sapientiae, quae praestat felicitatem et immortalitatem... portat vivus puteus fontem suae vitae ad sitientes, vocat sitientes ad quas salutares, ut aqua sapientiae salutaris reficiantur».

Otro pasaje del mismo sermón dice: «Quien bebe el espíritu bebe una fuente que mana»[215]. Finalmente, Nicolás de Cusa dice:

> Mira que el intelecto nos ha sido dado con la semilla intelectual; por eso contiene un principio fontal desde el que genera en sí mismo el agua de la inteligencia. Esta fuente sólo puede producir agua de su propia naturaleza, agua de inteligencia humana, igual que el conocimiento del principio «cada cosa es o no es» produce las aguas de la metafísica, desde las cuales fluyen sin cesar los otros ríos de las ciencias[216].

486 Tras todo esto debería ser indudable que la negrura de las tinieblas es eliminada mediante el *aqua sapientiae*, es decir, mediante la *scientia nostra*, mediante el don (otorgado por Dios) del arte regio y de su conocimiento. La *mundificatio* (purificación) significa, como hemos visto, quitar lo superfluo que está adherido a todos los meros productos naturales y en especial a los contenidos simbólicos de lo inconsciente que el alquimista proyecta en la materia. Por eso, el alquimista actúa de acuerdo con la regla del sueño de Cardan, según la cual el trabajo de interpretación reduce el material onírico a su denominador[217]. En su trabajo de laboratorio Cardan llama a esto *extractio animae*; en el ámbito psicológico podríamos llamarlo «elaboración de la idea». Como se sabe, este asunto requiere un planteamiento o hipótesis precedente, es decir, cierto armazón conceptual mediante el cual se puede «apercibir». En el alquimista, este presupuesto es su *aqua* (*doctrinae*), que por lo general ya está presente, o la *sapientia* inspirada por Dios y que él adquiere mediante el estudio diligente de los «libros», es decir, de los clásicos de la alquimia. De ahí la referencia a los libros que en esta fase hay que romper o evitar para que —como dice el texto— «vuestros corazones no se rompan». Este peculiar consejo, que apenas se podría explicar a partir de presupuestos «químicos», tiene precisamente en esta fase su significado profundo. El agua de la ablución, el *aqua sapientiae*, está depositada como *donum Spiritus Sancti* en las enseñanzas y en las sentencias de los maestros y permite al filósofo com-

215. «Qui bibit spiritum, bibit fontem scaturientem».

216. «Adhuc nota, quod intellectus nobis datus est cum virtute seminis intellectualis: unde in se habet principium fontale, mediante quo in seipso generat aquam intelligentiae, et fons ille non potest nisi aquam suae naturae producere, scl. humanae intelligentiae, sicut intellectus principii "quodlibet est vel non est" producit aquas metaphysicales, ex quibus alia flumina scientiarum emanant indesinenter». Sobre estos pasajes, véase J. Koch, pp. 124, 132 y 134.

217. Cardan: «Hay que reducir cada sueño a su denominador» («Unumquodque somnium ad sua generalia deducendum est»).

prender los *miracula operis*. De ahí que el filósofo pueda caer en la tentación de considerar el conocimiento filosófico el bien supremo, como muestra la cita anterior. A esto correspondería en el ámbito psicológico que se viera la meta de la obra en hacer conscientes los contenidos inconscientes y eventualmente explotarlos teóricamente. En ambos casos se le impondría al concepto de *espíritu* la definición de que el espíritu es un asunto del pensamiento y de la intuición. Ambos esfuerzos buscan una meta *espiritual*: el alquimista intenta producir un nuevo ser volátil, es decir, aéreo o *espiritual*, que tiene *corpus, anima et spiritus*, entendiendo por *corpus* un cuerpo «sutil», un hálito; el médico intenta sacar adelante una actitud, un «espíritu» en este sentido. Pero como el *corpus* es *crassius* (más espeso y rudo) que el *anima* y el *spiritus*, aunque sea entendido como *corpus glorificationis*, tiene un «resto terrenal», aunque sutil[218]. Pero una actitud que deba hacer justicia tanto a lo inconsciente como al prójimo no puede basarse exclusivamente en el conocimiento si éste está formado sólo por el intelecto y la intuición. A este conocimiento le faltarían la función de los valores, el sentimiento, y la *fonction du réel*, la toma en consideración de la realidad, la *sensación*[219].

487 Si, por tanto, se atribuye a los libros y a su saber un valor mayor, exclusivo, se daña la vida sentimental y afectiva de la persona. Por eso, hay que abandonar el punto de vista meramente intelectual. El rocío de Gedeón alude a una intervención divina; es la humedad que anuncia que el alma vuelve a acercarse.

488 Los alquimistas parecen haber percibido el peligro de que la realización se estanque en el ámbito de una función determinada de la consciencia. Por eso subrayan la importancia de la *theoria* (es decir, de la comprensión intelectual) frente a la *practica*, que podría conformarse con el mero experimentar. Éste correspon-

218. «... hay que sutilizar la piedra hasta que alcance la pureza última de la sutilidad y se vuelva volátil» («subtilietur lapis, donec in ultimam subtilitatis puritatem deveniat et ultimo volatilis fiat»), *Rosarium philosophorum* (*Artis auriferae*, II, p. 351). Otro pasaje dice así: «La sublimación es doble. Primero, es la remoción de lo superfluo para que sólo queden las partes más puras, separadas de los restos elementales, y posean la fuerza de la quintaesencia. La otra sublimación es la reducción del cuerpo al espíritu, pues la densidad del cuerpo pasa a la sutilidad del espíritu» («Sublimatio est duplex: Prima est remotio superfluitatis, ut remaneant partes purissimae a faecibus elementaribus segregatae, sicque virtutem quintae essentiae possideant. Et haec sublimatio est corporum in spiritum reductio, cum scilicet corporalis densitas transit in spiritus subtilitatem»), *Rosarium philosophorum* (*Artis auriferae*, II, p. 285). [Jung toma la expresión «resto terrenal» de Goethe, *Fausto II*, escena final; véase la Nota del Traductor en el § 386.]

219. Sobre estos conceptos, cf. *Tipos psicológicos* [OC 6], definiciones.

ría a la percepción pura, que tiene que ser completada por la apercepción. Pero tampoco este segundo nivel representa una realización completa. Todavía falta el corazón, el *sentimiento*, que da a lo comprendido un valor vinculante. De ahí que los libros tengan que ser destruidos para que el pensamiento no dañe al sentimiento; de lo contrario, el alma no puede volver.

489 La psicoterapia conoce muy bien estas dificultades. Sucede a menudo que el paciente se conforma con la mera percepción de un sueño o de una imagen de la fantasía, en particular si tiende al esteticismo, en sentido lato. Incluso se opone a la comprensión intelectual, que le parece una ofensa a su realidad anímica. Otros pacientes buscan el pensamiento e intentan pasar impacientemente por alto el estadio del acontecer puro. Y una vez que han comprendido, les parece que ya han hecho bastante por la realización. Les resulta extraño o incluso absurdo que también deban tener una relación sentimental con los contenidos de la realización. Tanto la comprensión intelectual como el esteticismo proporcionan un sentimiento engañoso de liberación y superioridad que amenaza con desaparecer si se resalta el sentimiento. Pues éste nos liga a la existencia y al sentido de los contenidos simbólicos, que obtienen así un poder sobre el comportamiento ético del cual al esteticismo y al intelectualismo les gustaría liberarse.

490 Debido a la ausencia casi total de la diferenciación psicológica en la época de la alquimia no es sorprendente que unas consideraciones como las precedentes apenas se encuentren insinuadas en los tratados. En todo caso, están presentes, como hemos visto. Desde entonces ha aumentado significativamente la diferenciación de las funciones, que de este modo se han separado más unas de otras. Como consecuencia, al espíritu moderno le resulta facilísimo detenerse en una u otra función y realizarla sólo parcialmente. No hace falta anotar que con el tiempo esto da lugar a una disociación neurótica. A ésta le debemos la diferenciación ulterior de las diversas funciones y el descubrimiento de lo inconsciente, pero lo pagamos con un trastorno psíquico. La realización defectuosa explica muchas cosas difíciles de entender tanto en el individuo como en la historia contemporánea. Es una *crux* para los psicoterapeutas, en especial para los que todavía piensan que el conocimiento intelectual y haber comprendido (o incluso el mero volver a acordarse) bastan para curar. Los alquimistas creían que de la obra no forman parte sólo el laboratorio, los libros, la meditación y la paciencia, sino también el amor.

491 Hoy hablaríamos de *valores sentimentales* y de una realización mediante el sentimiento. A menudo se trata de esa estreme-

cedora transición de Fausto desde el «maldito agujero hediondo» en que trabaja y filosofa a la revelación de que «el sentimiento es todo»*. Aquí ya se muestra el hombre moderno, que ha ido tan lejos que puede construir su mundo a partir de una sola función, de lo cual se vanagloria. A los *philosophi* medievales difícilmente se les habría ocurrido que por exigir el sentimiento se ha descubierto un mundo nuevo. El pernicioso y patológico eslogan «el arte por el arte» les habría resultado absurdo, pues para ellos percibir, configurar, pensar, conocer o sentir el misterio de la naturaleza era todo uno. Su estado espiritual todavía no estaba tan dividido en funciones como para que cada nivel del proceso de realización necesitara una nueva sección de la vida. Cuán innatural es esto se desprende de *Fausto*: hace falta la intervención del Diablo, con sus anticipaciones de Steinach, para transformar al anciano alquimista en un joven galán y hacer que se olvide de sí mismo gracias a su sentimiento juvenil recién descubierto. Esto es precisamente a lo que se arriesga el moderno: un día se despierta y se da cuenta de que ha desperdiciado la mitad de su vida.

492 Tampoco la realización mediante el sentimiento es lo último. Aunque este capítulo no sea el lugar más apropiado para hablar de ello, este contexto me obliga a mencionar junto a los tres niveles ya presentados el cuarto. En especial porque este cuarto nivel posee en la alquimia un simbolismo muy marcado: se trata de la anticipación del *lapis*. En esta anticipación de una posibilidad cuyo cumplimiento no podía ser objeto de la experiencia (ya en la alquimia griega el *lapis* se llamaba λίθος οὐ λίθος, piedra no piedra) se muestra la actividad imaginativa de la cuarta función, de la *intuición*, sin la cual la realización no es completa. La intuición amplía el horizonte y disfruta de los jardines encantados de lo posible como si fueran reales. No puede haber muchas cosas más ricas en intuición que el *lapis philosophorum*. Este remate redondea la obra para convertirla en una vivencia de totalidad del individuo completamente ajena a nuestra época, que empero la necesita más que cualquier época anterior. Está claro que el arte psicoterapéutico de nuestros días se enfrenta ante todo a este problema, por lo que intenta relajar un poco nuestra *psychologie à compartiments* instalando puertas de comunicación.

493 Tras el ascenso del alma, la cual ha dejado al cuerpo en las tinieblas de la muerte, se produce en este capítulo una enantiodromía: a la *nigredo* le sigue la *albedo*. La negrura, o el estado

* Cf. Goethe, *Fausto I*, escenas «Noche» y «El jardín de Marta». *(N. del T.)*

inconsciente que resultaba de la unión de los opuestos, alcanza su punto más bajo y al mismo tiempo un punto de inflexión. El rocío que cae anuncia la reanimación y una nueva luz. El descenso a algo inconsciente cada vez más profundo se convierte en una iluminación desde arriba. Pues el alma no se perdió al desaparecer como consecuencia de la muerte, sino que formó el contrapolo vivo en el más allá al estado de muerte en el más acá. Su nuevo descenso se anuncia, como ya hemos visto, mediante la humedad del rocío. Ésta corresponde, por una parte, a la esencia de la psique, pues la palabra ψυχή está emparentada con ψυχρός (frío) y ψυχόω (animar y enfriar); por otra parte, *ros* (rocío) es un sinónimo de *aqua permanens* y de *aqua sapientiae*, que a su vez significan la iluminación mediante la donación de sentido. La unión precedente de los opuestos ha hecho que a la oscuridad se sume ahora la luz, que como siempre surge de la noche. En esta luz se podrá ver qué significa la unión de los opuestos.

9. *El retorno del alma*

494 El alma (lo que une a los dos) baja volando desde el cielo para reanimar el cadáver. Los dos pájaros de abajo representan la conocida alegoría del dragón con alas y el dragón sin ellas, del pájaro que ya vuela y el pájaro que todavía no vuela[220]. Esta alegoría es uno de los numerosos sinónimos de la naturaleza doble de Mercurius, de su ser ctónico y pneumático. El hecho de que esta pareja de opuestos separados aparezca en la figura significa que el *hermaphroditus* está unificado e incluso vivo, pero el conflicto de los opuestos no está pacificado definitivamente ni ha desaparecido. Está relegado hacia la *izquierda* y hacia *abajo*, es decir, a la esfera de lo inconsciente, en favor de lo cual habla también la expresión teriomorfa de los opuestos, en comparación con la expresión antropomórfica anterior.

220. Véase la ilustración en los símbolos de Lambsprinck (*Musaeum hermeticum*, p. 355). El texto correspondiente dice así: «Hay un nido en el bosque / en el que están los polluelos de Hermes. / Uno siempre intenta volar, / mientras que el otro prefiere quedarse en el nido, / y uno no deja salir al otro» («Nidus in sylva reperitur / In quo Hermes suos pullos habet, / Unus semper conatur volatum, / Alter in nido manere gaudet, / Et alter alterum non dimittit»). Esta alegoría procede de Senior, p. 15: «Sus alas y sus plumas están cortadas, y él se queda y no sube a las alturas» («Abscisae sunt ab eo alae et pennae et est manens, non recedens ad superiora»). De manera similar en Stolcius, fig. XXXIII. En M. Maier, p. 127, se encuentra la contraposición como «un buitre en la cumbre de la montaña y un cuervo sin alas» («vultur in cacumine montis et corvus sine alis»). Cf. *Ars chemica*, pp. 11-12, y *Artis auriferae*, I, p. 316.

495 El texto que va a continuación incluye una cita de Morieno: «No desprecies la ceniza, pues es la diadema de tu corazón»[221]. La ceniza, el producto muerto de la descomposición en el fuego, se refiere al cadáver, al cuerpo, y la advertencia pone a éste en una relación curiosa con el corazón, por el cual aquella época entendía la sede del alma[222]. La «diadema» es la principal joya regia. La *coronatio* es importante en la alquimia, ya que, por ejemplo, precisamente el *Rosarium*[223] contiene una figura de la *coronatio Mariae*[224] que significa la exaltación del cuerpo blanco como la Luna (purificado). En el texto figura a este respecto la siguiente cita de Senior:

> Sobre la tintura blanca: cuando mis queridos padres hayan probado la vida, cuando se hayan alimentado con mera leche, cuando se hayan embriagado con mi sustancia blanca y se hayan unido en mi cama, engendrarán al hijo de la Luna, que prevalecerá sobre toda su parentela. {Ahora habla la madre:} Y cuando mi amado haya bebido de la tumba con la piedra roja y haya probado la fuente de su madre, cuando haya copulado, cuando nos hayamos embriagado con mi vino tinto, cuando se haya acostado amistosamente conmigo en su cama, y cuando su esperma se introduzca en mi célula mientras yo lo amo, concebiré, me quedaré embarazada y daré a luz en su momento a un hijo poderosísimo que dominará y reinará sobre todos los reyes y príncipes de la Tierra, coronado con la corona dorada de la victoria por Dios, el Altísimo, que vive y reina por los siglos de los siglos[225].

496 El hecho de que la figura de la coronación ilustre este texto[226]

221. *Rosarium philosophorum* (*Artis auriferae*, II, p. 283): «Cinerem ne vilipendas: nam ipse est diadema cordis tui».

222. Cf. «Paracelso como fenómeno espiritual» [OC 13, § 145 ss.].

223. Cf. p. 375.

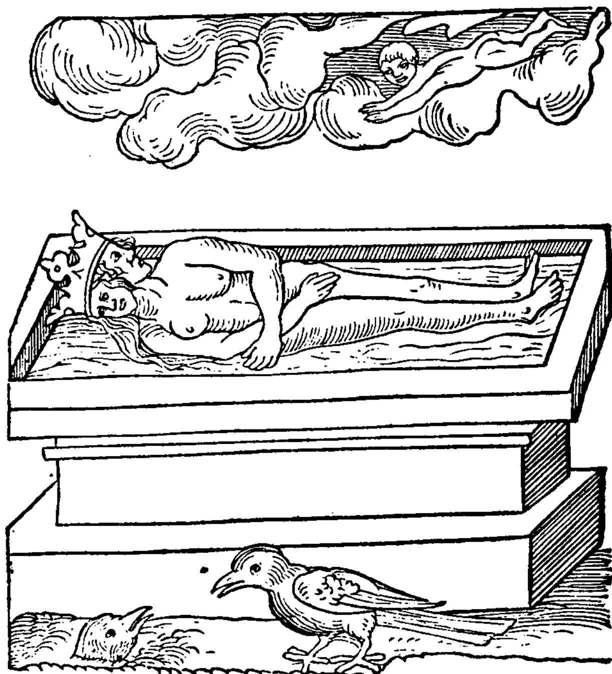
224. Véase *Psicología y alquimia*, figura 235 [OC 12]; cf. Goodenough y la nota 234 del § 497.

225. «De tinctura alba: Si parentes dilecti mei de vita gustaverint, et lacte mero lactati fuerint, et meo albo inebriati fuerint, et in lectulo meo nupserint, generabunt filium Lunae, qui totam parentelam suam praevalebit. Et si dilectus meus de tumulo rubeo petrae portaverit, et fontem matris suae gustaverit et inde copulatus fuerit, et vino meo rubeo et mecum inebriatus fuerit, et in lecto suo mihi amicabiliter concubuerit, et in amore meo sperma suum cellulam meam subintraverit, concipiam, et ero praegnans, et tempore meo pariam filium potentissimum, dominantem et regnantem prae cunctis regibus et principibus terrae, coronatum aurea corona victoriae, ad omnia a Deo altissimo, qui vivit et regnat in seculorum secula», *Rosarium philosophorum* (*Artis auriferae*, II, p. 377). Véanse también *Consilium coniugii* (*Ars chemica*, p. 129) y *Rosinus ad Sarratantam* (*Artis auriferae*, I, pp. 291 ss.).

226. Las imágenes son por su estilo del siglo XVI. Por el contrario, el texto podría ser cien años más antiguo. Ruska, *Tabula smaragdina*, p. 193, sitúa el texto en el siglo XIV. La datación posterior, siglo XV (Ruska, *Turba philosophorum*, p. 342), parece ser la más correcta.

PHILOSOPHORVM.

ANIMÆ IVBILATIO SEV
Ortus seu Sublimatio.



Hie schwingt sich die sele hernidder/
Vnd erquickt den gereinigten leychnam wider.

L iij

Figura 9

demuestra que la reanimación del cadáver purificado significa al mismo tiempo una glorificación de ese cadáver, pues este procedimiento es comparado con la coronación de María[227]. El lenguaje de imágenes de la Iglesia favorece esta comparación. Las relaciones de la Madre de Dios con la Luna[228], el agua y la fuente son tan conocidas que no necesito acreditarlas aquí. Pero mientras que aquí es coronada María, en el texto de Senior es coronado el hijo, que recibe la «corona de la victoria». Esto es correcto, ya que se trata del *filius regius*, que suple a su padre. En la *Aurora*, la *regina austria*, la *sapientia*, le dice a su amado: «Soy la corona con que se corona a mi amado» («Ego corona, qua coronatur dilectus meus»), lo cual reúne en relación con la corona a la madre con el hijo-amante[229]. En un texto posterior[230] se dice que el *aqua amara* está «coronada con luz». Aquella época todavía aceptaba la etimología de san Isidoro de Sevilla: «mare ab amaro» [«mar de amargo»][231], que garantiza que el mar es un sinónimo del *aqua permanens*. Aquí también interviene el simbolismo acuático de María como πηγή (fuente)[232]. Tenemos que constatar una y otra vez que el alquimista selecciona sus símbolos igual que lo inconsciente: cada idea encuentra una expresión positiva y una expresión negativa, es decir, ora es una pareja regia, ora son perros; también el simbolismo del agua se expresa mediante opuestos. Se dice que la diadema regia aparece «en el menstruo de una meretriz»[233], o se imparte esta orden: «Toma el poso *(fecem)* impuro que queda en el puchero y consérvalo, pues es la corona del corazón *(corona cordis)*». El poso corresponde al cadáver en el sarcófago, que es la fuente mercurial, el *vas hermeticum*.

227. Véase a este respecto *Psicología y alquimia* [OC 12, § 500].

228. Véase la figura 220 en *Psicología y alquimia* [OC 12].

229. Gregorio Magno comenta el pasaje de Cant 3, 11: «Ved al rey Salomón con la diadema con que su madre lo coronó el día de su boda» («Videte... regem Salomonem in diademate, quo coronavit illum mater sua in die desponsationis illius») de la siguiente manera: la madre es María, «que lo coronó con la diadema porque adoptó de ella nuestra naturaleza humana... Y se dice que esto sucedió el día de su boda: porque cuando el hijo unigénito de Dios quiso conectar su divinidad con nuestra humanidad, cuando le plació acoger a la Iglesia como su esposa, decidió tomar nuestra carne de una madre virginal» («quae coronavit eum diademate, quia humanitatem nostram ex ea ipsa assumpsit... Et hoc in die desponsationis eius... factum esse dicitur: quia quando unigenitus filius Dei divinitatem suam humanitati nostrae copulare voluit, quando... Ecclesiam sponsam suam sibi assumere placuit: tunc... carnem nostram ex matre Virgine suscipere voluit»), *Super Cantica Canticorum*, cap. III.

230. *Gloria mundi* (*Musaeum hermeticum*, p. 213).

231. Cf. Isidoro de Sevilla XIII, 14.

232. *Psicología y alquimia* [OC 12, § 92].

233. «In menstruo meretricis», Filaleto (*Musaeum hermeticum*, p. 654).

497 El alma que desciende del cielo es idéntica al rocío, al *aqua divina*, que —como dice el texto— significa el «Rex de coelo descendens»[234]. Este agua está coronada y conforma la «diadema del corazón»[235], en contradicción con la constatación anterior de que es la «ceniza». No se sabe si el alquimista está tan ofuscado que no se da cuenta de sus patentes contradicciones o si escribe sus paradojas deliberadamente. Tengo la impresión de que las dos cosas son verdaderas, pues los *ignorantes, stulti, fatui* toman los textos al pie de la letra y se quedan enredados en las analogías, mientras que los inteligentes comprenden la necesidad del simbolismo y lo manejan con virtuosismo y despreocupación. La responsabilidad intelectual parece ser su punto débil; en todo caso, algunos de ellos dicen claramente qué hay que pensar de su lenguaje[236]. Mientras que no se preocupan por el «sudor» y la «espal-

234. Una cita de Maria Profetisa en Senior, p. 17.

235. No se puede excluir que la noción de «diadema» esté relacionada con la sefirá Kéter (*corona*) cabalística. La *diadema purpureum* es Malkut, lo femenino, la novia. La púrpura remite a *vestimentum*, lo cual es un atributo de la Sekiná (presencia divina). Esta última «es el vestido y el palacio de la Sefirá Tiferet, pues el nombre del tetragrama, que es Adonai, sólo se puede pronunciar en su palacio. Y se le designa con el nombre de Diadema porque es la corona en la cabeza de su marido» («enim est Vestis et Palatium Modi Tiphereth, non enim potest fieri mentio Nominis Tetragrammati nisi in Palatio eius, quod est Adonai. Appelaturque nomine Diadematis, quia est Corona in capite mariti sui», *Kabbala denudata*, I, pars I, p. 131). «... A Malkut se le llama Kéter, es decir, corona de la ley», «A la décima Sefirá se le llama la Corona, pues es el mundo de las expresiones de amor que rodean a todas las cosas» («Malchuth vocatur Kether nempe corona legis», «Sephirah decima vocatur Corona: quia est mundus Dilectionum, quae omnia circumdant», l.c., p. 487). «Igual que se llama Corona a Malkut cuando asciende hasta Kéter; pues allí está la corona sobre la cabeza de su marido» («[Corona] sic vocatur Malchuth, quando ascendit usque ad Kether; ibi enim existens est Corona super caput mariti sui», l.c., p. 614).

236. El *Ordinall* de Norton (*Theatrum chemicum Britannicum*, p. 40) dice: «Por más dudoso que vaya a resultar siempre que hayan escrito demasiado de esta ciencia, cada uno de ellos no ha enseñado más que un punto o dos, lo cual bastaba para dar certeza a sus compañeros. Siendo cada uno para los demás un hermano, se entendían unos a otros, y no escribían para enseñar a cualquiera, sino para hablar entre ellos con un lenguaje secreto. Por tanto, no leas un solo libro, sino mira las obras de muchos autores. Un libro abre otro libro, como dijo Arnold, el gran clérigo» («For greatly doubted evermore all suche, / That of this Scyence they may write too muche: / Every each of them tought but one pointe or twayne, / Whereby his fellowes were made certayne; / How that he was to them a Brother, / For every of them understoode each other, / Alsoe they wrote not every man to teache, / But to shew themselves by a secret speache: / Trust not therefore to reading of one Boke, / But in many Auctors works ye may looke; / Liber librum apperit saith Arnolde the greate Clerke...»). El *Libro de Crates* (Berthelot, *La Chimie au moyen âge*, III, p. 52) dice: «Tus intenciones son excelentes, pero tu alma no se decidirá jamás a divulgar la verdad, debido a la diversidad de opiniones y a las miserias del orgullo» («Tes intentions sont excellentes, mais mon âme ne se résoudra jamais à divulguer la vérité, à cause des diversités des opinions et des

da encorvada» del lector, están comprometidos *volens nolens* con lo inconsciente y describen (precisamente mediante la enorme variedad de sus imágenes y paradojas) un hecho psíquico de gran significado: la *indeterminación* o *plurivocidad del arquetipo*, que representa una verdad simple, pero que sólo se puede expresar mediante una pluralidad de imágenes. Los alquimistas están tan absorbidos por la experiencia interior que sólo les importa atra-

misères de l'orgueil»). Theobald van Hoghelande (*Theatrum chemicum*, I, p. 155) dice: «Esta (ciencia) comunica su obra mezclando lo falso con lo verdadero y lo verdadero con lo falso, de manera unas veces demasiado concisa y otras demasiado abundante, sin orden y a menudo en orden inverso; se esfuerza en comunicarla con oscuridad y en ocultarla lo mejor posible» («At haec... tradit opus suum immiscendo falsa veris et vera falsis, nunc diminute nimium, nunc superabundanter, et sine ordine, et saepius praepostero ordine, et nititur obscure tradere et occultare quantum potest»). En Senior, p. 55, leemos: «Dijeron en todo la verdad, pero la gente no entiende sus palabras, por lo que mediante sus opiniones hacen falso lo verdadero y verdadero lo falso. Su error surge de la ignorancia de su intención cuando oyen palabras diversas, desconocidas a su intelecto, pues tienen un significado oculto» («Verum dixerunt per omnia, Homines vero non intelligunt verba eorum... unde falsificant veridicos, et verificant falsidicos opinionibus suis... Error enim eorum est ex ignorantia intentionis eorum, quando audiunt diversa verba, sed ignota intellectui eorum, cum sint in intellectu occulto»). Del secreto oculto en las palabras de los sabios dice Senior: «Esto pertenece a quien lo conozca interiormente» («Est enim illud interius subtiliter perspicientis et cognoscentis»). El *Rosarium* (*Artis auriferae*, II, p. 230) dice: «No he dicho en esta obra todo lo que sería necesario, pues hay cosas sobre las que no está permitido hablar a un hombre» («Ego non dixi omnia apparentia et necessaria in hoc opere, quia sunt aliqua quae non licet homini loqui»). «Estas cosas hay que contarlas de manera mística, igual que la poesía habla en fábulas y parábolas» («Talis materia debet tradi mystice, sicut poësis fabulose et parabolice», l.c., p. 274). Henricus Kuhnrath, *Von hyleatischen...*, p. 21, menciona la frase «Los misterios publicados pierden su valor» («Arcana publicata vilescunt»). Andreae emplea estas palabras como epígrafe de *Bodas químicas*. Abu'l Qasim, conocido como Al-Iraqi, dice lo siguiente en su *Book of the Seven Climes*, p. 410, sobre la manera de enseñar de Jâbir Ibn Hayyân: «Él hablaba de manera enigmática sobre la composición de lo Externo y lo Interno. Decía de manera oscura que en lo Externo no hay tintura completa y que ésta sólo se encuentra en lo Interno. Decía de manera oscura que en verdad hemos hecho de lo Externo simplemente un velo sobre lo Interno, que lo Interno es como esto y como aquello; no abandonaba este tipo de comportamiento hasta que había confundido completamente a todos, salvo a sus discípulos más inteligentes» («Then he spoke enigmatically concerning the composition of the External and the Internal... Then he spoke darkly... that in the External there is no complete tincture and that the complete tincture is to be found only in the Internal. Then he spoke darkly... saying, Verily we have made the External nothing more than a veil over the Internal... that the Internal is like this and like that and he did not cease from this kind of behaviour until he had completely confused all except the most quick-witted of his pupils...»). Wei Po-Yang (*ca.* 142 d. C.) dice: «Sería un gran error por mi parte no transmitir el tao, que de lo contrario se perdería para siempre. No voy a escribir en seda para que el secreto divino no sea difundido por el exterior involuntariamente. Ante la duda, susurro» («It would be a great sin on my part not to transmit the Tao which would otherwise be lost to the world forever. I shall not write on silk lest the divine secret be unwittingly spread abroad. In hesitation I sigh...», p. 243).

parla en imágenes y expresiones y no se preocupan por su comunicabilidad. De este modo han perdido la conexión con la Edad Moderna, pero han logrado el gran mérito de haber llevado a cabo una especie de fenomenología de lo inconsciente mucho antes de que surgiera la psicología. Nosotros, que somos los herederos de estas riquezas, no lo tenemos fácil para disfrutar de esta herencia. Pero podemos consolarnos pensando que los maestros antiguos también tuvieron muchas dificultades para entenderse unos a otros. Así, el autor del *Rosarium* dice que los «filósofos antiguos escribieron de una manera tan oscura como confusa» («antiqui Philosophi tam obscure quam confuse scripserunt»), por lo que engañaron a los investigadores o incluso los desanimaron. Pero él —añade— explicará claramente al lector el *experimentum verissimum* y se lo presentará «de la manera más segura y humana»[237], y sin embargo este autor acaba escribiendo como los demás. No podía ser de otra manera, pues los alquimistas ni siquiera sabían de qué estaban escribiendo. No estoy completamente seguro de que hoy lo sepamos. En todo caso, ya no creemos que el secreto esté en la materia química, sino en un trasfondo oscuro de la psique que no sabemos de qué está hecho. Tendrán que pasar varios centenares de años hasta que se descubra una nueva oscuridad de la que emerja lo que no comprendemos pero sentimos con la máxima certeza como algo operante.

498 Para el pensamiento alquímico no es una contradicción que la diadema sea comparada una vez con la «hez», y otra se le de un origen divino. Sigue la regla de la *Tabula smaragdina*: «Lo inferior es como lo superior. Y lo superior es como lo inferior»[238]. La consciencia alquímica de la diferencia todavía no es tan aguda como la moderna; es incluso claramente más obtusa que el pensamiento escolástico de su época. Esta aparente regresión no se explica a partir de un atraso espiritual particular de los alquimistas, sino a partir de la circunstancia de que su interés se centra en lo inconsciente y no, como en el agudo pensamiento conceptual escolástico, en la discriminación y formulación. Los alquimistas se conforman con cualquier expresión que les permita presentar de una manera nueva el secreto que han sentido. Qué relación guardan entre sí esas expresiones, o cómo se distinguen unas de otras, tiene poco interés, pues los alquimistas no presuponen que

237. Cf. *Artis auriferae*, II, p. 205.

238. «Quod est inferius, est sicut quod est superius. Et quod est superius, est sicut quod est inferius». Paralela a esta es la relación paradójica de Malkut, lo inferior, con Kéter, lo superior, como ya hemos mencionado (véase la nota 235, *supra*).

su arte se puede reconstruir a partir de sus conceptos sensoriales, sino que parten de la idea de que quien se acerca al arte ya está fascinado por el secreto y tiene una sensación o intuición clara de él o incluso ha sido elegido por Dios para esto. Así, el *Rosarium* dice, citando a Hortulano[239]: «Sólo quien sabe hacer la piedra filosofal comprende las palabras de los filósofos sobre la piedra»[240]. Ante los ojos del filósofo iluminado se disuelve la oscuridad del simbolismo. Así, Hortulano dice: «La ocultación de los filósofos en las palabras no sirve de nada cuando actúa la doctrina del Espíritu Santo»[241].

499 La falta de discriminación entre *corpus* y *spiritus* se ve favorecida en este caso por la suposición de que mediante la *mortificatio* y la *sublimatio* precedentes el cuerpo adquiere forma quintaesencial, es decir, espiritual, por lo que en tanto que *corpus mundum* (cuerpo puro) ya no se distingue mucho del espíritu, al que puede albergar o incluso hacer descender[242]. De todas estas ideas se desprende que no sólo la *coniunctio*, sino también la reanimación del «cuerpo», es un acontecimiento que tiene lugar en el Más Allá, un proceso en el no-yo psíquico. Esto explicaría su proyectabilidad; pues si este proceso fuera de naturaleza personal, perdería en mayor medida su proyectabilidad al poder volverse consciente sin más. En todo caso, su proyectabilidad no bastaría para proyectarse en la materia muerta, el opuesto extremo de la psique viva. Como muestra la experiencia, el portador de la proyección no es un objeto cualquiera, sino aquel que se revele adecuado a la naturaleza del contenido a proyectar o que ofrezca un gancho a la cosa que hay que colgar[243].

500 Gracias a la proyección, el proceso, en sí mismo transcendental, se hace real al afectar con gran violencia a la psique conscien-

239. Hortulano es el mismo Johannes de Garlandia (segunda mitad del siglo XII y principios del siglo XIII), autor del *Commentarius in Tabulam smaragdinam* (*De alchemia*, p. 364).

240. «Solus ille, qui scit facere lapidem Philosophorum, intelligit verba eorum de lapide», *Artis auriferae*, II, p. 270.

241. «Nihil enim prodest occultatio philosophorum in sermonibus, ubi doctrina Spiritus sancti operatur»; cf. p. 365. Como los alquimistas (en tanto que «filósofos») son empiristas del alma, su lenguaje conceptual es secundario frente a la experiencia, como sucede con todo empirismo. El descubridor es rara vez al mismo tiempo el clasificador.

242. Así, Dorn dice: «El nacimiento terrestre, espagírico, ha de adquirir mediante el ascenso naturaleza celestial, y mediante su descenso la naturaleza del centro de la Tierra» («Spagirica foetura terrestris caelicam naturam induat per ascensum, et deinceps suo descensu centri naturam terreni recipiat», *Theatrum chemicum*, I, p. 409).

243. Esta circunstancia también explica por qué la proyección suele ejercer alguna influencia sobre su portador. Y ese último hecho explica a su vez por qué los alquimistas esperaban de la «proyección» de la piedra una transformación de la materia innoble.

te y personal. Surge así una inflación que deja claro que la *coniunctio* es una hierogamia de los dioses y no una aventura amorosa de los mortales. A esto alude de una manera muy sutil las *Bodas químicas*, donde Rosencreutz, el protagonista del drama, sólo es un huésped en la fiesta y entra furtivamente en la cámara secreta de Venus para admirar la belleza desnuda de la durmiente. Como castigo por esta intromisión, Rosencreutz es herido en la mano por Cupido con una flecha[244]. Su conexión secreta con la boda regia sólo es mencionada de pasada al final. El rey le dice a Rosencreutz: «Yo (Rosencreutz) soy su padre»[245]. Andreae, el autor, debe haber sido un hombre ingenioso que aquí intenta salir de un lío por medio del humor. Pues está diciendo que él mismo es el creador de sus personajes, y hace que el rey lo confirme. La información ofrecida voluntariamente sobre la paternidad de esta persona es el típico intento de un hombre creativo de salvar el prestigio de su personalidad yoica frente al miedo a ser víctima de su impulso creativo, surgido de lo inconsciente. Al propio Goethe le resultó muy difícil librarse del abrazo del *Fausto*, su «empresa principal». (Las personas pequeñas tienen más necesidad de grandeza, por lo que intentan que los demás hablen mucho de ellas.) Naturalmente, Andreae estaba tan fascinado por el secreto del arte como los alquimistas; esto lo demuestra su serio intento de fundar la orden de los rosacruces, y fueron las ventajas de su posición eclesiástica lo que le llevó más adelante a distanciarse de ella[246].

501 Si hay algo inconsciente no personal, es decir, que no está formado por contenidos adquiridos (olvidados, percibidos subliminalmente, reprimidos) individualmente, también tiene que haber procesos en este no-yo, acontecimientos arquetípicos espontáneos que la consciencia sólo puede percibir en proyección. Esto es lo más extraño y al mismo tiempo lo más conocido, y causa una fascinación significativa. Ciega e ilumina a un tiempo. Atrae y da miedo. Se presenta en fantasías, sueños, alucinaciones y en ciertos estados religioso-extáticos[247]. La *coniunctio* es uno de estos arquetipos. La fuerza asimiladora del arquetipo explica no

244. Esta flecha es en los alquimistas el *telum passionis* de Mercurius.

245. Christian Rosencreutz, *Chymische Hochzeit*. Anno 1459. Arcana publicata vilescunt et gratiam prophanata amittunt, Strasbourg, Zetzner, 1616. La fecha 1459 es un engaño premeditado.

246. A. E. Waite, *The Real History of the Rosicrucians*.

247. También pueden desencadenarlo las intoxicaciones que provocan estados de delirio. En algunos ritos primitivos se utiliza para esto datura y peyote (*Anhalonia Lewinii*). Cf. Hastings, IV, 735-736.

sólo la gran difusión de este motivo, sino también la intensidad apasionada con que se apodera del individuo, a menudo contra toda razón y conocimiento. A las peripecias del fenómeno de la *coniunctio* pertenecen también los procesos que nuestras últimas imágenes describen. Se trata de las repercusiones de la reunión de los opuestos, que en su unión han incluido a la personalidad consciente. La consecuencia extrema de esto es una disolución del yo en lo inconsciente, algo así como una muerte. Esta consecuencia se produce debido a la identidad relativa del yo con los factores inconscientes, a la «contaminación». Esto es la *immunditia* que el alquimista siente. Él la interpreta como un ensuciamiento de los factores transcendentales por el cuerpo denso y pesado, que por este motivo se ha de someter a la sublimación. Desde el punto de vista psicológico, el cuerpo es la expresión de nuestra existencia individual y consciente, que sentimos inundada o envenenada por lo inconsciente. De ahí que intentemos separar a la consciencia del yo de lo inconsciente y liberarnos de este peligroso abrazo. La fuerza de lo inconsciente es temida como algo arriesgado. Este sentimiento sólo está justificado en parte por los hechos, pues sabemos que lo inconsciente también puede tener consecuencias beneficiosas. Qué consecuencia tenga depende en buena medida de la actitud de la consciencia.

502 De ahí que la *mundificatio* (purificación) equivalga a una diferenciación de lo mezclado, de la *coincidentia oppositorum* en que el individuo está metido. El hombre racional de este mundo tiene que distinguirse de lo que él es «en la eternidad», por decirlo así. Siendo un individuo único, representa también al «hombre» como tal y participa en todo lo que lo inconsciente colectivo mueve. Con otras palabras: las verdades «eternas» se convierten en trastornos peligrosos cuando oprimen al yo individual y viven a costa y en perjuicio suyo. El hecho de que nuestra psicología, forzada por las particulares circunstancias de su material empírico, tenga que subrayar el significado de lo inconsciente no significa en absoluto que menosprecie la importancia de la consciencia. Simplemente, la vigencia unilateral y exagerada de la consciencia ha de quedar limitada por cierta relativización. Pero la relativización no puede ir tan lejos que la fascinación de las verdades arquetípicas domine al yo. El yo vive en el espacio y en el tiempo y tiene que adaptarse a sus leyes para poder existir. Pero si se asimila tanto a lo inconsciente que toda decisión corresponda a éste, el yo se ahoga y ya no hay nada en que lo inconsciente se pueda integrar o realizar. Por tanto, la distinción del yo empírico respecto del hombre «eterno» y universal tiene

un significado vital, especialmente en nuestros días, cuando la masificación de la personalidad avanza de una manera amenazadora. La masificación no llega sólo desde fuera, sino también desde dentro, desde lo inconsciente colectivo. Hacia fuera estábamos protegidos por los «derechos del hombre», que la mayor parte de Europa ha perdido hoy[248]; y donde todavía no se han perdido, unos partidos políticos tan poderosos como ingenuos se esfuerzan en socavar los derechos humanos eternos y eliminarlos mediante el reclamo de la seguridad social para transformar la vida en un ergástulo (un establo de esclavos). De los demonios del interior nos protege la estructura de la Iglesia mientras posea autoridad. Pero la protección y la seguridad sólo son valiosas si no constriñen excesivamente a la vida, y por su parte la superioridad de la consciencia sólo es deseable si no oprime ni excluye demasiada vida. La vida siempre es un viaje entre Escila y Caribdis.

503 El proceso de diferenciación entre el yo y lo inconsciente[249] corresponde a la *mundificatio*, y así como ésta es la condición para que el alma pueda volver a descender al cuerpo, también el cuerpo es imprescindible para que lo inconsciente no tenga influencias destructivas sobre la consciencia de yo. Pues el cuerpo le da a la personalidad la limitación. *La integración de lo inconsciente sólo es posible si el yo se mantiene firme.* Por eso, lo que al alquimista le parece deseable, la unión del *corpus mundum* con su alma, también se lo parece al psicólogo si previamente ha conseguido liberar a la consciencia del yo de la contaminación con lo inconsciente. En la alquimia la purificación tiene lugar mediante la destilación múltiple; en la psicología, mediante una separación igualmente rigurosa del hombre yoico habitual respecto de todos los añadidos inflacionistas de lo inconsciente. Esta tarea representa un examen de conciencia y una autoeducación minuciosos que quien los haya llevado a cabo puede proporcionar a otro. Así como el alquimista purifica de todas las *superfluitates* al *corpus* en los grados supremos del fuego y atormenta a Mercurius «de una cámara nupcial a otra», también el proceso psicológico de diferenciación es un trabajo difícil que requiere una paciencia enorme. Tal como dice el simbolismo alquímico, esta confrontación no es posible sin la relación humana. El «conocimiento de los errores» de carácter general, académico, no tiene consecuen-

248. Como escribí este libro en 1943, dejo esta frase en su versión original con la esperanza en un mundo mejor.

249. Mi libro *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* [OC 7,2] se ocupa de este proceso de diferenciación.

cias, pues no nos muestra nuestros errores, sino su representación. Los errores se tornan agudos cuando se presentan realmente en la relación con otra persona y se vuelven perceptibles a uno mismo y al otro. A partir de ese momento pueden ser sentidos realmente y conocidos en su verdadera naturaleza. Tampoco suele servir de mucho que uno se confiese a sí mismo sus errores, mientras que de la confesión hecha frente a otro cabe esperar muchas más consecuencias.

504 El «alma» que vuelve a unirse con el *corpus* es lo uno de los dos, el *vinculum* común a ambos[250]. De ahí que el alma aparezca como el súmmum de la relación. En tanto que representante de lo inconsciente colectivo, también el ánima psicológica tiene un carácter «colectivo». Lo inconsciente colectivo es algo que se sobrentiende, que está presente de manera general y que, por tanto, causa allí donde aparece una identidad inconsciente, una *participation mystique*. Si la personalidad consciente está atrapada ahí y no ofrece resistencia a ser incluida, la relación (el ánima) se personifica —por ejemplo en el sueño— como una personalidad parcial relativamente autónoma que despliega unos efectos básicamente dañinos. Pero si mediante una crítica y retirada larga y rigurosa de las proyecciones se lleva a cabo una diferenciación entre el yo y lo inconsciente, el ánima deja poco a poco de ser una personalidad autónoma y se convierte en la función de relación entre la consciencia y lo inconsciente. Mientras está proyectada, el ánima provoca mediante ilusiones de todo tipo unos enredos inacabables en las personas y las cosas. Al retirarse su proyección, el ánima vuelve a ser lo que era antes, a saber, una imagen arquetípica que en el lugar adecuado es beneficiosa para el individuo. Entre el yo y el mundo hay una Sakti reluciente que teje el velo de Maya y provoca mediante sus danzas la ceguera de todo ser. Pero entre el yo y lo inconsciente el ánima se convierte en el fundamento de las figuras divinas y semidivinas, desde las diosas de la Antigüedad hasta María, desde la mensajera del Grial hasta las santas[251]. El ánima *inconsciente* es un ser autoerótico, carente por completo de relaciones, que no quiere otra cosa que poseer por completo al individuo, lo cual afemina al varón de una manera extraña y perjudicial. Esto se muestra en una dispo-

250. Cf. *Tractatus Aristotelis* (*Artis auriferae*, I, p. 371).

251. Un buen ejemplo de esto lo tenemos en Angelus Silesius, vol. III, p. 238: «¡Qué alegría! ¡Dios se vuelve humano y ya ha nacido! / ¿Dónde? En mí: me ha elegido como madre. / ¿Cómo sucede esto? María es el alma, / el pesebre es mi corazón, el portal es mi cuerpo...».

sición caprichosa e incontrolada que poco a poco echa a perder todas las funciones, incluso las que hasta entonces habían sido más fiables y racionales, por ejemplo, la inteligencia, pues genera el tipo de pensamientos y opiniones que se critica con razón en las mujeres poseídas por el ánimus[252].

505 Tengo que subrayar aquí que para la psicología femenina hay que emplear unas formulaciones esencialmente diferentes, pues en ella nos encontramos en el lugar correspondiente no con una función de relación, sino al contrario con una función de diferenciación, con el ánimus. En tanto que filosofía, la alquimia era ante todo una preocupación masculina, por lo que sus formulaciones suelen ser masculinas. Pero no podemos pasar por alto que el elemento femenino tiene cierto significado en la alquimia, pues ya en sus comienzos alejandrinos hubo filósofas, como Teosebia[253], la *soror mystica* de Zósimo, Papnutia y Maria Profetisa. De épocas posteriores conocemos a la pareja de alquimistas Nicolas Flamel y Peronelle. El *Mutus liber* de 1677 describe el *opus* como llevado a cabo en común por hombre y mujer[254], y finalmente tenemos en el siglo XIX a la pareja de alquimistas ingleses Thomas South y su hija, la posterior señora Atwood. Tras haberse dedicado durante mucho tiempo al estudio de la alquimia, esta pareja decidió poner por escrito sus conocimientos y sus experiencias. Para ello se separaron, de manera que el padre trabajaba en una parte de la casa y la hija en otra. Ella escribió un libro grueso y erudito, él compuso versos. Ella acabó primero e imprimió el libro. En cuanto éste se publicó, el padre fue asaltado por el escrúpulo de que él y su hija habían delatado el gran secreto. Consiguió convencer a su hija de que retirara el libro y lo destruyera. También sacrificó su obra poética. De ella se conservan unos pocos versos en el libro de su hija, cuyos ejemplares no pudieron ser destruidos totalmente. Sólo tras la muerte de la señora Atwood[255] se publicó una reimpresión (1920)[256]. Yo he leído este libro: no delata ningún secreto. Es completamente medieval, con algunos intentos teosóficos de explicación como concesión al sincretismo de la Edad Moderna.

252. También el ánimus de la mujer tiene un efecto similar de producción de ilusiones, en este caso una especie de dogmas y prejuicios que el individuo no inventa, sino que los toma de algún sitio.

253. La Euthicia del tratado *Rosinus ad Sarratantam* (*Artis auriferae*, I).

254. El *Mutus Liber* está reproducido como apéndice en Manget, *Bibliotheca chemica curiosa*, 1702 (véase una ilustración en *Psicología y alquimia*). También hay una reimpresión moderna. Como pareja de alquimistas también habría que nombrar a John Pordage y Jane Leade, del siglo XVII.

255. Vivió entre 1817 y 1910.

256. M. A. Atwood.

506 Una contribución especialmente interesante a la función de la psicología femenina en la alquimia se encuentra en una carta del teólogo y alquimista inglés Pordage[257] a su *soror mystica* Jane Leade[258], en la que le da orientación espiritual en relación con el *opus*:

507 Este horno sagrado, este *balneum Mariae* [baño María], esta re-doma de cristal, este horno secreto, es el lugar, la matriz y el centro desde el que mana y borbota la tintura divina y donde tiene su origen. No necesito recordar el lugar en que la tintura tiene su sede ni decir su nombre, sino que sólo os exhorto a que golpeéis en el fondo. Salomón nos dice en el *Cantar de los Cantares* que su morada interior no está lejos del ombligo, que es como una copa redonda que está llena del licor sagrado de la tintura pura[259]. Conocéis el fuego de los filósofos; era la clave que ellos ocultaban... El fuego es la vida-fuego-amor que mana de la divina Venus, o el amor de Dios; el fuego de Marte es demasiado caluroso, agudo y furioso, por lo que la materia se secaría y quemaría: de ahí que sólo el amor-fuego de Venus tenga las propiedades del verdadero fuego.

508 Esta verdadera filosofía os enseñará cómo conoceros a vos misma; y cuando os conozcáis correctamente, también conoceréis la naturaleza pura; pues la naturaleza pura está en vos misma. Y cuando hayáis conocido la naturaleza pura, que es vuestra mismidad verdadera, liberada de toda la mismidad malvada y pecaminosa, conoceréis también a Dios; pues la divinidad está oculta y envuelta en la naturaleza pura como la pepita en la cáscara de una nuez... La verdadera filosofía os enseñará quién es el padre y quién es la madre de este niño mágico... El padre de este niño es Marte, la vida-fuego que sale de Marte, de la propiedad del padre. Su madre es Venus, que es el suave amor-fuego y sale de la propiedad del hijo. Aquí veis al hombrecito y a la mujercita, al hombre y a la mujer, a la novia y al novio, la primera boda de Galilea, en las cualidades y las figuras de la naturaleza, como sucede entre Marte y Venus cuando retornan de su estado de caída. Marte, o el marido, tiene que ser un hombre divino; de lo contrario, la pura Venus no se casará con él ni lo aceptará en el lecho nupcial sagrado. Venus tiene que ser

257. John Pordage (1607-1681) estudió teología y medicina en Oxford. Era un seguidor de Jacob Böhme y de su teosofía alquimista, y adquirió conocimientos astrológicos y alquímicos. Un papel protagonista en su filosofía mística corresponde a la *sophía* («Ella es mi autonomía divina, eterna, esencial. Ella es mi rueda interior a mi rueda...», *Sophia*, p. 21).

258. Esta carta está reproducida en Roth-Scholtz, I, pp. 569 ss. La primera edición alemana (*Philosophisches Send-Schreiben vom Stein der Weissheit*) parece haberse publicado en Amsterdam en 1698.

259. Una de las alusiones preferidas a Cant 7, 3: «Tu ombligo es una copa redonda en la que no falta el licor». Véase también *Aurora consurgens*, I, cap. 12.

> una virgen pura, una mujer virginal; de lo contrario, el airado y celoso Marte no se casará con ella ni vivirá unido a ella, y las propiedades de la naturaleza no serán la unidad y la armonía, sino la disputa, los celos, la discordia y la hostilidad.

509 Ya que pretendéis convertiros en una artista erudita, buscad seriamente la unión de vuestro propio Marte y vuestra propia Venus para que el vínculo matrimonial se establezca correctamente y la unión de ambos se consume realmente. Procurad que se acuesten juntos en el lecho de su unión y que vivan en dulce armonía, y entonces la virgen Venus entregará en vos sus perlas, su espíritu-agua, para apaciguar al espíritu-fuego de Marte, y el fuego-ira de Marte se sumergirá con amor y dulzura en el fuego-amor de Venus, y de este modo las cualidades de los dos (el fuego y el agua) se mezclarán la una con la otra, se unirán la una con la otra y fluirán la una en la otra; de su unidad surgirá la primera concepción del nacimiento mágico, a la que se llama tintura, la tintura del amor-fuego. Cuando la tintura es acogida en la matriz de vuestra humanidad y despierta así a la vida, el mayor peligro es que, cuando todavía se encuentra en la matriz o antes de ser llevada a tiempo a la luz, se malogre. Por tanto, tenéis que buscar una buena cuidadora de niños que se encargue del vuestro y de vos: y esa cuidadora tiene que ser vuestro ánimo puro y vuestra voluntad virginal.

510 La alimentación correcta del niño es —continúa Pordage— «el amor-fuego de Venus» y no «la ira-fuego de Marte», que «ahogaría y mataría» al niño. Una vez alimentado correctamente,

> este niño, esta vida en las cualidades de la naturaleza, tiene que ser atacado, examinado y tentado; esto causa de nuevo grandes preocupaciones y peligros; como la tentación puede atacarlo en el vientre y en la matriz, el nacimiento puede salir mal. Pues aquí la tintura delicada, este niño delicado de la vida, ha de descender a las figuras y a las cualidades de la naturaleza para que sufra y soporte la tentación; tiene que descender necesariamente a las tinieblas divinas, al tenebroso Saturno, donde no se ve la luz de la vida: ahí se quedará preso y atado con las cadenas de las tinieblas, y vivirá del alimento que el espinoso Mercurius le dará; un alimento que para la tintura divina de vida no es otra cosa que polvo y ceniza, veneno y hiel, fuego y azufre. El niño tiene que entrar en el airado Marte, que lo devorará (como le pasó a Jonás en el estómago de los infiernos), y recibirá la maldición de la ira de Dios; también lo tentarán Lucifer y millones de demonios que viven en las propiedades del fuego-ira. El Artista Divino ve en esta Obra Filosófica el primer color en que la tintura aparece en su negrura, es la negrura más negra; los filósofos eruditos la llaman su cuervo negro, o su corneja negra, o también la negrura bendita; pues en las tinieblas de esta negrura está oculta en la cualidad de Saturno la luz de

las luces; y en este veneno y en esta hiel está oculta en Mercurius la preciosísima medicina contra el veneno, la vida de la vida: y en la ira y en la maldición de Marte está oculta la tintura bendita.

511 En este momento, el artista piensa que todo su trabajo está perdido. ¿Qué ha sido de la tintura? Aquí no se ve nada, no se conoce nada, no se gusta nada que no sea las tinieblas, la muerte más penosa, un fuego infernal y temible, la ira y la maldición de Dios. El artista no ve que en esta putrefacción o disolución y destrucción de la tintura de la vida, que en esta tiniebla hay luz, que en esta muerte hay vida, que en esta ira hay amor y que en este veneno está la tintura más preciosa, el medicamento más valioso contra el veneno y la enfermedad.

512 Los filósofos antiguos llamaban a esta obra o trabajo su descenso, su incineración, su pulverización, su muerte, su putrefacción de la materia de la piedra, su corrupción, su *caput mortuum*. Esta negrura, este color negro, no debéis despreciarlo, sino que debéis soportarlo con paciencia, sufrimiento y silencio hasta que pasen sus cuarenta días de tentación, hasta que se acaben los días de sus tribulaciones, y entonces la semilla de la vida se despertará a la vida, resucitará, se sublimará o glorificará, se transformará en blanco, se purificará y santificará, se dará a sí misma la rojez, es decir, se transfigurará. De ahí que, cuando esta obra ha llegado tan lejos, sea un trabajo fácil: pues los filósofos eruditos decían que entonces hacer la piedra es un trabajo de mujeres y un juego de niños. De modo que, cuando la voluntad humana esté abandonada o sosegada, sufriendo, silenciosa, cuando se haya convertido en una nada muerta, la tintura hará todo en nosotros y para nosotros; cuando podamos descansar de todos nuestros pensamientos, movimientos e imaginaciones. Pero ¡qué difícil, dura y amarga le resulta esta obra a la voluntad humana hasta que llega a esta figura en que puede detenerse, pues todos los fuegos se lanzan sobre ella para expurgarla y todos los tipos de tentación la asaltan!

513 Como veis, aquí hay un gran peligro, y la tintura de la vida se puede degradar fácilmente, y el fruto del seno materno se puede echar a perder si es asediado y atacado desde todos los lados por demonios y otras esencias tentadoras. Pero si se consigue resistir esta tentación, esta prueba de fuego, y derrotarla, veréis aparecer el comienzo de su resurrección desde el infierno, el pecado, la muerte y la tumba de la mortalidad, primero en cualidad de Venus: entonces la tintura de la vida se escapará con fuerza de la prisión del tenebroso Saturno, mediante el infierno del venenoso Mercurius y mediante la maldición y la muerte penosa de la ira de Dios, que arde en Marte, y el suave amor-fuego propio de Venus obtendrá la supremacía, y la tintura del amor-fuego obtendrá la supremacía en el gobierno. Y aquí gobernará la suavidad y el amor-fuego de la divina Venus como señor y rey en y sobre todas las cualidades.

514 También existe aquí el peligro de que la obra de la piedra salga mal. Por eso, el artista tiene que esperar hasta que vea la tintura recubierta con su otro color, con el blanco más blanco que el artista espera ver tras una larga paciencia y quietud; ese color aparece realmente cuando la tintura asciende en cualidad lunar: ya que Luna da a la tintura un blanco hermoso, el color blanco más perfecto y un resplandor reluciente. Y en este momento la tiniebla se transforma en luz, y la muerte en vida. Y ante este blanco reluciente, el corazón del artista suele sentir alegría y esperanza porque la obra ha salido muy bien. Pues el color blanco le manifiesta al ojo iluminado del alma pureza, inocencia, santidad, sencillez, unidad de voluntad, espíritu celestial y justicia, de lo cual ahora la tintura está revestida como de un traje: es luminosa como la Luna, bella como la aurora. Ahora aparece la virginidad divina de la vida de la tintura, y en ella no se ve una sola mancha, una sola arruga.

515 Los antiguos solían llamar a esta obra su cisne blanco, su albificación o blanqueamiento, su sublimación, su destilación, su circulación, su purificación, su separación, su santificación y su resurrección, pues la tintura queda blanca como la plata reluciente; mediante su frecuente descenso a Saturno, Mercurio y Marte y su frecuente reascenso a Venus y Luna, es sublimada o ensalzada y transfigurada. Esto es su destilación, su *balneum Mariae*: pues mediante la frecuente destilación del agua, de la sangre y del rocío celestial por la divina virgen Sofía, la tintura es purificada en las propiedades de la naturaleza; y mediante la múltiple circulación del entrar, salir y atravesar de las cualidades y figuras de la naturaleza, queda blanca y pura como la plata reluciente. Y aquí está segregada la impureza de la negrura, toda la muerte, todo el infierno, toda la maldición, toda la ira y todo el veneno que ascienden de las cualidades de Saturno, Mercurio y Marte, y por eso lo llamaban su separación; y cuando la tintura alcanza en Venus y en Luna su blancura y su brillo, llamaban a esto su santificación, purificación y blanqueamiento. Lo llamaban su resurrección, pues lo blanco resucita aquí desde la negrura, y la virginidad y pureza divina desde el veneno de Mercurio, y desde la furia ígnea y roja de Marte.

516 Al blanco le añade Júpiter el amarillo, y el Sol el carmesí, el escarlata, el granate, el rosa y el oro.

La piedra está ahora realizada, el elixir de la vida está preparado, ha nacido el Hijo Amado, o el Hijo del Amor, se ha consumado el nuevo nacimiento, y la obra está acabada. ¡Adiós a la caída, al infierno, a la maldición, a la muerte, al dragón, al animal y a la serpiente! ¡Buenas noches a la mortalidad, al miedo, a la tristeza y a la miseria! Pues ahora se darán la redención,

la salvación y la recuperación de todo lo que estaba perdido, por dentro y por fuera; pues ahora tenéis el gran secreto y misterio del mundo entero; tenéis la perla del amor; tenéis la esencia inmutable de la alegría divina, de la que procede toda virtud curativa y toda fuerza aumentativa; de la que sale realmente la fuerza operante del Espíritu Santo. Tenéis la semilla de la mujer que ha pisado la cabeza de la serpiente. Tenéis la semilla de la virgen y la sangre de la virgen en esencia y propiedad.

517 ¡Oh, milagro de todos los milagros! Tenéis la tintura que tiñe, la perla de la virgen, que tiene tres en una esencia o cualidad: tiene cuerpo, alma y espíritu, tiene fuego, luz y alegría, tiene la cualidad del Padre, tiene la cualidad del Hijo y también tiene la cualidad del Espíritu Santo, y las tres en una esencia fija y constante. Esto es el hijo de la virgen, esto es su primogénito, esto es el noble héroe, que mata a la serpiente y pisotea al dragón... Pues ahora es claro el hombre del paraíso, como un cristal transparente en el que el Sol Divino reluce, como oro muy luminoso, puro y claro, sin mácula. El alma es ahora un ángel seráfico, ya haga de sí misma un médico, un teólogo, un astrólogo o un mago divino, ya haga de sí misma lo que quiera: pues todas las cualidades sólo tienen una voluntad en unidad y armonía. Y la misma voluntad única es la voluntad eterna e infalible de Dios; y ahora el Hombre Divino es uno en su propia naturaleza con Dios[260].

518 Este mito celestial del amor, la virgen, la madre y el hijo suena muy femenino, pero en realidad es la concepción arquetípica de lo inconsciente masculino, de modo que la virgen Sofía corresponde al ánima (en sentido psicológico)[261]. Tal como muestran el simbolismo y la insuficiente diferenciación respecto del hijo, Sofía es al mismo tiempo el hombre «paradisíaco» o «divino», es decir, el símismo. El hecho de que estas ideas y figuras, que por entonces todavía eran místicas, estén tan poco diferenciadas se explica por el carácter emocional de las experiencias interiores que el propio Pordage describe[262]. Estas experiencias dejan poco espacio a la inteligencia crítica, pero manifiestan los procesos que se esconden tras el simbolismo alquímico y tienden un puente hacia los conocimientos de la psicología médica moderna. Por desgracia, no poseemos tratados originales que podamos atribuir con seguridad a una autora femenina. Por consiguiente, no sabemos qué simbo-

260. Las últimas frases suenan como las enseñanzas de la secta *liberi spiritus*, que surgió ya en el siglo XIII a partir de los beguinos y los begardos.

261. De ahí que el planteamiento de Pordage corresponda en cierto modo a la psicología femenina consciente, pero no a la inconsciente.

262. Pordage, *Sophia*, cap. 1 ss.

lismo alquímico habría surgido de la visión femenina. Pero sabemos gracias a la experiencia médica moderna que lo inconsciente femenino genera un simbolismo que *grosso modo* ejerce una función compensatoria respecto del simbolismo masculino. Por decirlo con palabras de Pordage, el motivo conductor sería menos la dulce Venus que el ígneo Marte, y menos Sofía que Hécate, Deméter y Perséfone o la matriarcal Kali del sur de la India en su aspecto más luminoso y oscuro[263].

519 En este contexto también me gustaría mencionar la curiosa exposición del *arbor philosophica* en el *Codex Ashburn*, de 1166[264]. En Adán, al que le ha alcanzado una flecha[265], el árbol surge de la región genital, mientras que en Eva surge de la cabeza. La mano derecha de Eva tapa la región genital, mientras que la izquierda señala a una calavera. Lo primero es una clara alusión a que en el caso del hombre el *opus* tiene que ver con el *aspecto erótico* del ánima; lo segundo, a que en el caso de la mujer el *opus* tiene que ver con el ánimus, que es una *función de la cabeza*[266]. La *prima materia*, en tanto que algo inconsciente, es representada en el caso del hombre mediante el ánima, en su forma inconsciente, mientras que en el caso de la mujer es representada mediante el ánimus, también en su forma inconsciente. De la *prima materia* surge el árbol de los filósofos, el desarrollo de la obra. Tomadas también en su sentido simbólico, las imágenes concuerdan con el diagnóstico psicológico, pues Adán representa entonces el ánimus de la mujer, el cual genera a partir de su *membrum* los pensamientos «filosóficos» (los λόγοι σπερματικοί), mientras que Eva representa el ánima del hombre, la cual en tanto que *sapientia* o σοφία saca de su cabeza los contenidos intelectuales de la obra.

263. Hay una obra moderna que describe certeramente el mundo de los símbolos femeninos: Esther Harding, *Woman's Mysteries*.

264. Véanse las figuras 131 y 135 en *Psicología y alquimia* [OC 12].

265. La flecha alude al *telum passionis* de Mercurius (cf. *Cantilena Riplaei*, p. 423). Véase a este respecto «El espíritu Mercurius» [OC 13, § 239 ss.]. Véase también Bernardo de Claraval, XXIX, 8: «La palabra de Dios es una flecha; está viva, es eficaz y penetra más que una espada de doble filo... Y también el amor de Cristo es una flecha exquisita que no sólo se clavó en el alma de María, sino que además la atravesó para que ni una sola partícula de su corazón virginal careciera de amor» («Est et sagitta sermo Dei vivus et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti... Est etiam sagitta electa amor Christi, quae Mariae animam non modo confixit, sed etiam pertransivit, ut nullam in pectore virginali particulam vacuam amore relinqueret»).

266. Véase a este respecto, por ejemplo, el cuento «La mujer que se convirtió en una araña», en K. Rasmussen, pp. 121 ss., así como el cuento siberiano (Kunike) n.º 31, «La muchacha y la calavera», donde una mujer se casa con una calavera.

520 Por último, tengo que indicar que también el *Rosarium* hace una concesión a la psicología femenina: a la primera serie de imágenes le sigue una segunda serie, menos completa pero análoga, al final de la cual no aparece, como en la primera, un ser femenino, la «emperatriz», la «hija de los filósofos», sino un ser masculino, el «emperador». La presencia más fuerte del elemento femenino en el *rebis* corresponde al predominio de la psicología masculina. La adición del «emperador» en la segunda versión es una concesión a la mujer, o eventualmente a la consciencia del hombre.

521 En su primera forma inconsciente el ánimus es una configuración espontánea e impremeditada de opiniones que ejerce una influencia dominante sobre la vida sentimental, y el ánima es una configuración espontánea de sentimientos que afecta o distorsiona la inteligencia («Ella le ha hecho perder la cabeza»). De ahí que el ánimus se proyecte con preferencia en las autoridades «espirituales» y otros «héroes» (como tenores, artistas y deportistas). Al ánima le gusta apoderarse de lo que en la mujer es inconsciente, vacío, frígido, desamparado, carente de relaciones, oscuro y ambiguo. Lo incestuoso desempeña en ambos casos una función significativa: en la joven, el padre; en la mujer mayor, el hijo; en el joven, la madre; en el hombre mayor, la hija.

522 Así pues, el alma que en el *opus* se suma a la consciencia del yo tiene en el hombre un signo femenino y en la mujer un signo masculino. El ánima del hombre intenta unir, mientras que el ánimus de la mujer quiere distinguir y conocer. Esto es una contraposición estricta que en el *rebis* de los alquimistas, en tanto que símbolo de una unidad transcendente, representa una *coincidentia oppositorum*; pero en la realidad de la consciencia, que gracias a la precedente *mundificatio* está liberada de la mezcla con lo inconsciente, significa una situación de conflicto, incluso si la relación consciente de ambos individuos es armónica. Aunque la consciencia no se identifique con la tendencia de lo inconsciente, está confrontada con ella y ha de tenerla en cuenta de algún modo para que participe en la vida del individuo, por más fatigoso que esto pueda ser. Si no se da expresión de algún modo a lo inconsciente mediante la palabra, los hechos, la preocupación, el sufrimiento, el respeto, la resistencia, etc., vuelve a surgir la escisión anterior, con todas esas consecuencias, a menudo imprevisibles, que puede tener no tomar en cuenta lo inconsciente. Si se transige demasiado con lo inconsciente, surge una inflación de la personalidad en sentido positivo o negativo. Por más vueltas que

le demos a esta situación, siempre se trata de un conflicto interior y exterior: uno de los pájaros vuela y el otro no. Dudamos: un «pro» que hay que rechazar y un «contra» que hay que afirmar. Todo el mundo quiere salir de esta desagradable situación, y entonces descubre que lo que ha dejado detrás era él mismo. Vivir huyendo de sí mismo es muy duro, y vivir consigo mismo exige una serie de virtudes cristianas que en este caso hay que aplicar a uno mismo: la paciencia, el amor, la fe, la esperanza y la humildad. Sin duda, es importante hacer felices a los demás de este modo, pero entonces se presenta el diablo de la egolatría y nos dice: «¡Bien hecho!». Y como esto es una gran verdad psicológica, en muchos casos hay que darle la vuelta para que el Diablo tenga algo que reprochar. ¿Me siento feliz cuando tengo que aplicarme a mí mismo estas virtudes, cuando soy el receptor de mis propios dones, el menor de mis hermanos que tengo que acoger, cuando tengo que reconocer que necesito mi propia paciencia, mi propio amor, mi propia fe e incluso mi propia humildad? Sí, ¿me siento feliz cuando tengo que reconocer que soy para mí mismo el Diablo, el contrincante que siempre quiere lo contrario que yo? ¿Puede cargar uno realmente consigo mismo? No debemos hacer a los demás lo que uno no se haría a sí mismo. Esto vale tanto para lo malo como para lo bueno.

523 En la *Confessio amantis* de John Gower se encuentra la sentencia que he situado al frente de la introducción de este libro: «Paz guerrera, herida dulce, mal suave»[267]. El viejo alquimista formula con estas palabras la quintaesencia de su experiencia. No puedo añadir nada a la incomparable sencillez y concentración de estas palabras, que contienen todo lo que el yo puede reclamar del *opus* y le proporcionan una claridad sobre la paradójica oscuridad de la vida humana. La sumisión y entrega al carácter fundamental de oposición de la naturaleza humana significa aceptar las *tendencias psíquicas que se cruzan en el propio camino*. Tal como enseña la alquimia, la oposición es cuádruple, es decir, forma una cruz que alude a los cuatro elementos hostiles entre sí. El aspecto cuádruple es el aspecto mínimo de una oposición total. La *crux*, en tanto que forma de cruz y en tanto que suplicio, corresponde a la realidad psíquica. De ahí que «cargar con la cruz» sea un símbolo adecuado de la totalidad y al mismo tiempo de la pasión

267. Cf. II, libro I, p. 35 («Bellica pax, vulnus dulce, suave malum»). Cf. Bernardo de Claraval, XXIX, 8: (María) «Y ella recibió una grande y dulce herida de amor» («Et illa quidem in tota se grande et suave amoris vulnus accepit...»).

con que el alquimista compara su *opus*. Por tanto, no es inadecuado que el *Rosarium* concluya con la figura del Cristo resucitado y con estos versos (en alemán):

> Tras todos mis sufrimientos y todo mi suplicio /
> he resucitado / clarificado / y libre de máculas.

524 Un análisis e interpretación exclusivamente racional de la alquimia y de los contenidos inconscientes proyectados en ella podría e incluso debería haber alcanzado su final con los paralelos anteriores y con sus antinomias, pues la oposición total no conoce un tercer elemento: *tertium non datur*. En los límites de la lógica cesa la ciencia, pero no la naturaleza, que florece también donde la teoría no ha llegado aún. La *venerabilis natura* no se detiene en la oposición, sino que se sirve de ella para formar desde los opuestos un nuevo nacimiento.

10. *El nuevo nacimiento*

525 La figura es la décima de la serie, y no es casualidad, pues el *denarius* (el número diez) es el número perfecto[268]. Los números cuatro, tres, dos y uno forman, como hemos mostrado antes, el *axioma de María*. La suma de estas cifras es diez, un número que expone la unidad en un nivel superior. El *unarius* (el número uno) expone en tanto que unidad la *res simplex*, es decir, la divinidad, el *auctor*

268. «Numerus perfectus est denarius» (Mylius, p. 134). Para los pitagóricos, el δέκας (diez) es el τέλειος ἀριθμός (número perfecto) (Hipólito, I, 2, 8). Cf. Johannes Lydus, 3, 4, y Proclo, 21 AB. Esta idea llegó a la alquimia por medio de la *Turba philosophorum* (*Sermo Pythagorae*, ed. Ruska, pp. 300 ss.). También Senior, pp. 29-30. Dorn (*Theatrum chemicum*, I, p. 622) dice: «Cuando el cuatro y el tres ascienden al diez, vuelven de este modo a la unidad. Este misterio encierra toda la sabiduría oculta de las cosas» («Quando quidem ubi Quaternarius et Ternarius ad Denarium ascendunt, eorum fit ad unitatem regressus. In isto concluditur arcano omnis occulta rerum sapientia»). Dorn discute (l.c., p. 545) que mediante $1 + 2 + 3 + 4$ se llegue a 10, pues 1 todavía no es un número; el *denarius* surge más bien desde $2 + 3 + 4 = 9 + 1$. Dorn insiste en eliminar el diabólico *binarius* (l.c., pp. 542 ss.). John Dee (*Theatrum chemicum*, II, p. 220) deriva el *denarius* a la manera habitual: los *antiquissimi Latini Philosophi* supusieron que la *crux rectilinea* significa el *denarius*. El viejo autor, presumiblemente árabe, Artefio (XII, p. 222) deriva el *denarius* de la adición de los cuatro primeros números, pero a continuación menciona que el 2 es el primer número y hace esta operación: $2 + 1 = 3$, $2 + 2 = 4$, $4 + 1 = 5$, $4 + 3 = 7$, $7 + 1 = 8$, $8 + 1 = 9$, $8 + 2 = 10$, «del mismo modo se crean las centenas a partir de las decenas y los millares a partir de las centenas» («eodem modo centenarii ex denariis, millenarii vero ex centenariis procreantur»). La operación es enigmática o pueril.

rerum[269], mientras que el número diez resulta tras y mediante la terminación de la obra. De ahí que el *denarius* se refiera propiamente al Hijo de Dios[270]; es verdad que los alquimistas lo llaman el *filius philosophorum*[271], pero lo simbolizan directamente como Cristo y utilizan las propiedades simbólicas de la figura eclesiástica de Cristo para caracterizar a su *rebis*[272]. Esta caracterización podría ser correcta aproximadamente para la figura medieval del *rebis*, pero para la figura del hermafrodita de las fuentes árabes y griegas tenemos que suponer en parte tradiciones paganas. El simbolismo eclesiástico de *sponsus* y *sponsa* conduce a la unidad mística de ambos, al *anima Christi* que vive en el *corpus mysticum* de la Iglesia. Esta unidad es la base de la androginia de Cristo, que la alquimia medieval explota para sus fines. La figura del hermafrodita, que es mucho más antigua y deriva su forma exterior de una *Venus barbata* chipriota, se encontró con la noción, ya presente en la Iglesia oriental, de un Cristo andrógino, la cual por su parte parece estar relacionada interiormente con la idea platónica del hombre primigenio de dos sexos. Al fin y al cabo, Cristo es el *ánthropos* por antonomasia.

526 El *denarius* conforma *totius operis summa*, el punto culminante que no se puede rebasar, salvo mediante la *multiplicatio*. Aunque el *denarius* expone la unidad en un nivel superior, también es un múltiplo de uno, por lo que posee la capacidad de multiplicarse ilimitadamente en la *ratio* de 10, 100, 1.000, 10.000, etc., igual que el *corpus mysticum* de la Iglesia está formado por una cantidad X de creyentes y es capaz de multiplicar ilimitadamente esta cifra. De aquí proceden las denominaciones del *rebis* como *cibus sempiternus*, *lumen indeficiens*, etc., y la suposición de que la *tinctura* se completa a sí misma y que la obra sólo hay

269. Según Hipólito, IV, 43, 4, los egipcios dicen que Dios es una μονὰς ἀδιαίρετος (unidad indivisible) y que el diez es una *monás*, el principio y el final de los números.

270. *Denarius* como alegoría de Cristo en Rábano Mauro.

271. «Escucha y atiende: ¡la sal es el misterio más antiguo! Oculta harpocráticamente su núcleo en el número diez» («Audi atque attende: Sal antiquissimum Mysterium! Cuius nucleum in Denario, Harpocratice, sile», K. Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae...*, p. 194). La sal es la de la *sapientia*. Harpócrates es el genio del secreto de los misterios.

272. Un paralelo de esto se encuentra en el sistema de Monoimos (Hipólito, VIII, 12, 2 ss.). El hijo de Océano (el Anthropos) es una mónada indivisible y empero divisible, es madre y padre, una mónada que también es una década. «A partir del diez divino podrás establecer la unidad» («Ex denario divino statues unitatem», cita de Joh. Daustin en Egidio de Vadis, *Theatrum chemicum*, II, pp. 115-116). Dausten o Dastyne es al parecer un inglés que algunos sitúan a principios del siglo XIV, otros, mucho más tarde. Véase Ferguson.

que acabarla *una vez*, pues esto basta para siempre[273]. Pero la *multiplicatio* no es más que una propiedad del *denarius*, por lo que cien no significa otra cosa ni nada mejor que diez[274].

527 El *lapis* como hombre primigenio cosmogónico es, como dice el *Rosarium*, *radix ipsius* [la raíz de sí mismo]. Todo ha llegado a ser a partir de uno y mediante este uno[275]. Es el uroboros que se fecunda a sí mismo y se da a luz a sí mismo, por definición algo no creado, aunque se cite un pasaje del *Rosarium* según el cual *Mercurius noster nobilissimus* fue creado por Dios como una *res nobilis*. Este *creatum increatum* hay que aceptarlo como una paradoja más. No sirve de nada romperse la cabeza con esta peculiar manera de pensar. Esto sólo lo haremos si suponemos que los alquimistas no tenían la intención consciente de ser paradójicos. Pero yo pienso que los alquimistas eran naturalmente de la opinión de que la mejor manera de describir algo incognoscible es recurrir a los opuestos[276]. En un largo poema en alemán[277] que no fue redactado hasta la época de su impresión (1550) se describe de la siguiente manera la naturaleza del hermafrodita:

528 Aquí nació la noble y rica emperatriz /
a la que los maestros consideran igual a su hija.
La emperatriz se multiplica, / da a luz innumerables hijos /
que son puros / y no tienen mácula.
La reina odia la muerte y la pobreza, /
sobrepuja al oro, a la plata, a las piedras preciosas, /
a todos los medicamentos, / ya sean grandes o pequeños.
En la Tierra no hay nada igual a ella, /
por eso le damos las gracias a Dios en el Reino de los Cielos.
Una fuerza me obliga, mujer desnuda, /
pues mi primer cuerpo era desdichado.
Y yo no fui madre /

273. Norton, *Ordinall* (*Theatrum chemicum Britannicum*, p. 48). Filaleto (*Musaeum hermeticum*, p. 802): «Quien ha obtenido esto una vez ha llegado a la época de cosecha de su esfuerzo» («Qui semel adeptus est, ad Autumnum sui laboris pervenit»). Esto es una cita de Johannes Pontanus, que vivió hacia 1550 y fue médico y profesor de filosofía en Königsberg. Cf. Ferguson, II, p. 212.

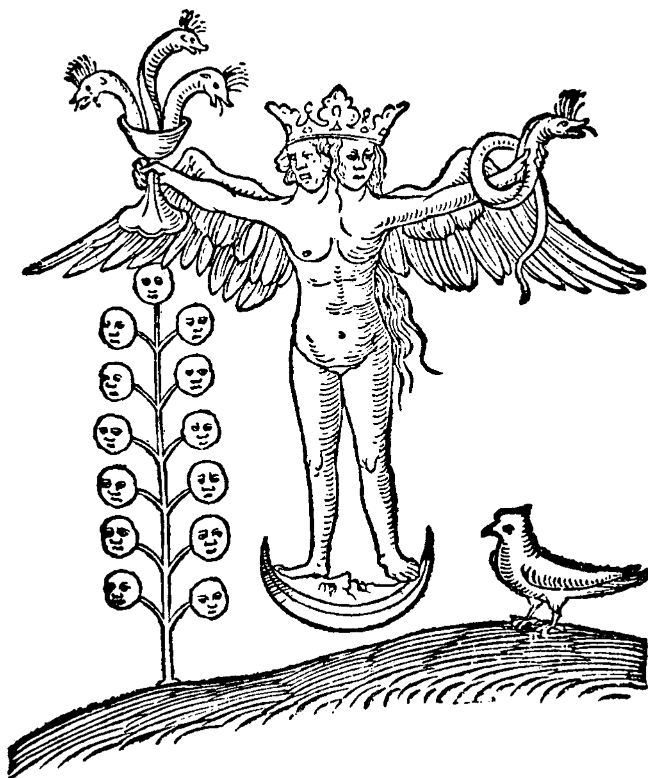
274. Es digno de mención que también en san Juan de la Cruz el ascenso espiritual del alma tiene diez grados.

275. «Todas esas cosas son desde uno y de uno y con uno, que es su propia raíz» («... ipsa omnia sunt ex uno et de uno et cum uno, quod est radix ipsius», *Artis auriferae*, II, p. 369). Véase el § 454 de este libro.

276. Sobre la antinomia como nivel supremo de la *ratio*, véase *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa.

277. Cf. *Rosarium philosophorum*.

PHILOSOPHORVM.



Hie iſt geboren die eddele Keyſerin reich/
Die meiſter nennen ſie jhrer dochter gleich.
Die vermeret ſich/gebiert kinder ohn zal/
Sein vndötlich rein/vnnd ohn alles mahl.

Die

Imagen 10

hasta que volví a nacer.
Entonces obtuve la fuerza de las raíces y de las hierbas, /
derroté todas las enfermedades,
percibí a mi hijo
y me uní a él.
Me quedé embarazada de él /
y di a luz en un campo estéril.
Fui madre / sin dejar de ser virgen /
y llegué así a mi propio ser.
Mi hijo ha sido mi padre, /
tal como estableció Dios.
La madre que me dio a luz /
nació en la Tierra a través de mí.
Ver lo que es uno, / lo que está ligado naturalmente, /
está ocultado[278] magistralmente por la montaña.
De ahí salen cuatro en uno /
en nuestra piedra magistral.
Y seis / entendidos como tres /
y llevados a una unidad esencial.
Quien pueda pensar esto /
ha recibido de Dios la fuerza
de expulsar todas las enfermedades, /
tanto de los metales / como de los cuerpos humanos.
Nadie puede conseguir esto sin la ayuda de Dios /
y sin conocerse a sí mismo.
De mi tierra brota una fuente /
de la que salen dos ríos.
Uno va hacia Oriente /
y el otro hacia Occidente.
De aquí salen volando dos águilas que queman sus plumas
y se precipitan desnudas sobre la tierra.
Volverán a tener plumas /
y se les someterán el Sol y la Luna.
Señor Jesucristo,
que nos has dado estos dones
mediante tu Espíritu Santo, /
que cuida de ellos.
Quien los ha recibido de él /
percibe las sentencias de los maestros
y piensa en la vida futura /
en la que cuerpo y alma estarán unidos.
Para que floten en el Reino de su Padre
se mantiene el arte en la Tierra.

278. La palabra *verschlunden* tiene que significar «devorado» o «escondido en gargantas».

529 Este poema tiene un interés considerable desde el punto de vista psicológico. Ya he subrayado la naturaleza de ánima del andrógino. La «desdicha» del primer cuerpo corresponde a la desfavorable, demoníaca (inconsciente) forma de ánima, de la que he hablado antes. Con su segundo nacimiento, como consecuencia del *opus*, el ánima se volvió fecunda y nació al mismo tiempo que su hijo, es decir, como el hermafrodita que surge del incesto de madre e hijo. Su virginidad no está afectada ni por la concepción ni por el nacimiento[279]. Esta paradoja, básicamente cristiana, está relacionada, entre otras cosas, con la singular *atemporalidad de lo inconsciente*: todo ha sucedido ya y no ha sucedido todavía, todo ha muerto ya y no ha muerto todavía[280]. Estos enunciados, que también son paradójicos, describen la potencialidad de los contenidos inconscientes. Por una parte, y suponiendo que se trate de cosas comparables, lo inconsciente es objeto de nuestro recuerdo y de nuestro saber, por lo que pertenece al pasado: hablamos entonces de «restos de visiones míticas antiquísimas»; por otra parte, y en la medida en que se manifiesta como una irrupción inesperada e incomprendida, lo inconsciente «no ha existido todavía», es algo «completamente particular, nuevo y futuro». De ahí que lo inconsciente sea tanto madre como hija, y la madre ha dado a luz a su propia madre (*increatum*) y su hijo fue su padre[281]. El viejo alquimista vislumbra que este monstruo paradójico está relacionado con su sí-mismo, pues nadie puede practicar ese arte a no ser que Dios le ayude y se conozca a sí mismo. Los maestros antiguos sabían algo de esto, como (por citar una autoridad) se desprende de la conversación de Morieno con el rey Calid. Morieno cuenta que Hércules (el emperador bizantino Herakleios) dijo a sus discípulos: «Hijos de la sabiduría, sabed que Dios, el Creador supremo y alabado, ha creado el

279. Cf. *Rosinus ad Sarratantam* (*Artis auriferae*, I, p. 309): «La madre de la piedra es una virgen, y el padre no se acostó con ella» («Cuius [lapidis] mater virgo est, et pater non concubuit»).

280. Cf. Pietro Bono (*Theatrum chemicum*, V, p. 649): «Su madre es una virgen, y su padre no conoció a su mujer. Sabían que Dios tenía que volverse humano porque en el último día de este arte, en que la obra se consuma, lo generador y lo generado se hacen uno por completo: el anciano y el niño, el padre y el hijo se hacen uno por completo. De este modo, todo lo viejo se vuelve nuevo» («Cuius mater virgo est, cuius pater foeminam nescit. Adhuc etiam noverunt, quod Deus fieri debet homo, quia in die novissima huius artis, in qua est operis complementum, generans et generatum fiunt omnino unum: et senex et puer et pater et filius fiunt omnino unum. Ita quod omnia vetera fiunt nova»).

281. Dante, *Paradiso*, XXXIII, 1: «Vergine madre, figlia del tuo Figlio».

mundo a partir de cuatro elementos desiguales y ha puesto entre ellos al hombre como ornamento». A continuación, el rey le pide a Morieno que le explique esto, y su respuesta dice así: «¿Qué quieres que te diga? Esta cosa (el *arcanum*) es extraída de ti (*a te extrahitur*, en el sentido de *ex te*), tú eres su mineral, pues en ti ellos (los filósofos) encuentran esa misma cosa (el *arcanum*) y, por decirlo con más claridad todavía, la toman de ti. Una vez que hayas comprobado esto, aumentará más todavía tu amor y tu aprecio por ella. Esto es verdad e indubitable... En esta piedra están reunidos los cuatro elementos, y es comparable con el mundo y su estructura *(compositione)*, etc.»[282].

530 Esto nos permite aprender que el ser humano, en virtud de su posición entre los cuatro principios del mundo, contiene un equivalente suyo donde los elementos desiguales están conectados. Esto es el microcosmos en el hombre, que corresponde al «firmamento» o al «Olimpo» de Paracelso, ese algo en el hombre tan general y amplio como el mundo y que se encuentra en el ser humano de manera natural y no adquirida. Desde el punto de vista psicológico, esto corresponde a lo inconsciente colectivo, cuya proyección encontramos por doquier en las representaciones de la alquimia. No voy a acumular aquí más pruebas de los conocimientos psicológicos de los alquimistas, pues ya lo he hecho en otro lugar[283].

531 El final alude a la inmortalidad, la gran esperanza de los alquimistas (recuérdese el *elixir vitae*). En tanto que idea transcendente, la inmortalidad no puede ser objeto de la experiencia, por lo que no hay argumentos ni a favor ni en contra. La situación es completamente diferente en lo que respecta a la inmortalidad en tanto que *experiencia sentimental*. Un sentimiento es tan indiscutible como la existencia de un pensamiento; y si éste puede ser experimentado, también aquél. He visto muchas veces que las manifestaciones espontáneas del sí-mismo, es decir, la aparición de ciertos símbolos del sí-mismo, traen consigo algo de la atemporalidad de lo inconsciente, lo cual se expresa en un sentimiento de eternidad o inmortalidad. Estas vivencias pueden ser muy impresionantes. De ahí que la idea del *aqua permanens*, de la *incorruptibilitas lapidis*, del *elixir vitae*, del *cibus immortalis*, etc., no sea sorprendente, sino que pertenezca al marco de la fenomeno-

282. *Artis auriferae*, II, p. 37.

283. Véanse a este respecto *Psicología y religión* [OC 11, § 95 ss. y 153 ss.]; «Paracelso como médico» [OC 15, 2]; *Psicología y alquimia* [OC 12, § 323 ss. y 342 ss.].

logía de lo inconsciente colectivo[284]. Podría parecernos una arrogancia monstruosa que el alquimista se crea capaz, aunque sea con ayuda de Dios, de producir una sustancia de duración eterna. Esta pretensión confiere a muchos tratados ese carácter tan jactancioso como impostor que les ha hecho merecer el desprecio y el olvido. Pero no conviene excederse en la crítica. Hay conocimientos profundos de la esencia del *opus* que nos muestran otro rostro de la alquimia. Así, el autor anónimo del *Rosarium* dice: «Así pues, está claro que el Maestro de los Filósofos es la piedra, como si el filósofo dijera que él hace naturalmente por sí mismo {es decir, intencionadamente} lo que está obligado a hacer: por tanto, el filósofo no es el maestro de la piedra, sino más bien su servidor. Quien mediante el arte y su método ajenos a la naturaleza intenta introducir en el arcano algo que por naturaleza no está en él se equivoca y lamentará su error»[285]. Esto deja claro que el artista no sigue su propio capricho de creador, sino que es movido por la piedra a realizar la obra, y este maestro superior a él no es otra cosa que el *sí-mismo*. El sí-mismo quiere aparecer en la obra, que por ello es un proceso de individuación, de llegar a ser sí-mismo. El sí-mismo, el hombre total y atemporal, corresponde a la idea del hombre primigenio, completamente redondo[286] y con dos sexos, pues representa una integración recíproca de lo consciente y lo inconsciente.

532 De lo dicho se desprende que la *perfectio operis* conduce a la idea de un ser sumamente paradójico que se burla de todo tratamiento racional. Sin embargo, esta conclusión de la obra es inevitable, pues la *complexio oppositorum* no puede conducir sino a una paradoja inconcebible. Desde el punto de vista psicológico, esto significa que la totalidad del ser humano sólo se puede describir con antinomias, cosa que sucede siempre que se trata de una idea transcendente. Se podría comparar este resultado con la doble naturaleza corpuscular y ondulatoria de la luz, que a la

284. Por supuesto, estas constataciones no resuelven ningún problema metafísico, no dicen nada a favor ni en contra de la inmortalidad del alma.

285. «Patet ergo quod Philosophorum Magister lapis est, quasi diceret, quod naturaliter etiam per se facit quod tenetur facere: et sic Philosophus non est Magister lapidis, sed potius minister. Ergo qui quaerit per artem extra naturam per artificium inducere aliquid in rem, quod in ea naturaliter non est, errat et errorem suum deflebit», *Artis auriferae*, II, p. 356. Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12, § 142].

286. El Gayomart persa es tan ancho como largo, tiene forma de esfera, como el alma del mundo en el *Timeo*. Vive en el alma de cada ser humano y desde ella retorna a Dios. Reitzenstein y Schäder, p. 25.

mera percepción también le parece paradójica. En todo caso, aquí contamos con la posibilidad de una síntesis matemática, lo cual le falta naturalmente a la idea psicológica. Pero ésta ofrece la *posibilidad de la vivencia intuitiva y sentimental*, es decir: el sí-mismo irradia su unidad incognoscible e incomprensible también a la esfera de la consciencia diferenciadora y, por tanto, no unitaria (como se sabe, los contenidos inconscientes son capaces de hacer esto de una manera muy eficaz). Las expresiones más fuertes de la unidad interior o de la vivencia de la unidad (de la *unio mystica*) se encuentran en nuestros místicos y, sobre todo, en la filosofía y la religión de la India, en la filosofía taoísta de China y en el zen de Japón. Qué nombre le demos al sí-mismo es irrelevante desde el punto de vista de la psicología, igual que la «cuestión de la verdad». Basta con el hecho psíquico (también en la práctica). Al fin y al cabo, el intelecto es incapaz de saber algo más que esto, por lo que su pregunta «¿qué es la verdad?» carece de contenido y es superflua.

533 Pero volvamos a nuestra figura. Se trata de una apoteosis del *rebis*, que a la derecha es masculino y a la izquierda es femenino. Se halla sobre la Luna, que aquí corresponde al receptáculo femenino, al *vas hermeticum*. Las alas del *rebis* aluden a la volatilidad, es decir, a la espiritualidad. En una mano sostiene un cáliz con tres serpientes o con una serpiente de tres cabezas; en la otra mano sostiene *una* serpiente, lo cual es una referencia patente, por una parte, al *axioma de María* y al frecuente dilema de tres y cuatro[287] y, por otra, al misterio de la Trinidad. Las tres serpientes del cáliz son la correspondencia ctónica de la Trinidad; y la serpiente única representa, por una parte, la unidad de los tres según María Profetisa y, por otra, en tanto que izquierda frente a derecha) la *serpens mercurialis* con todos sus significados secundarios[288]. La relación de esas imágenes con el Baphomet[289] de los templarios sigue siendo una cuestión abierta, pero el simbolismo de la serpiente[290] remite al problema del mal, ajena a la Trinidad pero que tiene algo que ver con la obra de la redención. A la

287. Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12, § 123].

288. Véase a este respecto «El espíritu Mercurius» [OC 13,2].

289. De βαφή = *tinctura* y μῆτις = inteligencia, reflexión, lo cual tal vez corresponda a la crátera de Hermes lleno de νοῦς. Cf. F. Nicolai, p. 120, y J. Von Hammer, *Mysterium Baphometis*...

290. Véase a este respecto la figura 70 en *Psicología y alquimia* [OC 12], que muestra un misterio con serpientes. No es seguro que haya una conexión con los templarios (J. von Hammer, *Mémoire*...).

izquierda del *rebis* está el cuervo, un sinónimo del Diablo[291]. Falta el pájaro que todavía no vuela: en su lugar figura el *rebis* alado. A su derecha se encuentra el «árbol del Sol y de la Luna», el *arbor philosophica* como correspondencia consciente del proceso inconsciente del devenir, al que se alude en el otro lado. La figura correspondiente del *rebis* en la segunda versión[292] contiene en lugar del cuervo el pelícano que se raja el pecho para sus crías, una conocida alegoría de Cristo. Tras el *rebis* acecha el león, y por debajo de la colina sobre la que se encuentra el *rebis* está la serpiente de tres cabezas[293]. El hermafrodita alquímico es un problema en sí mismo y requeriría una exposición aparte. En este contexto sólo puedo decir unas palabras sobre lo llamativo de que la deseada meta del esfuerzo alquímico sea mostrada en un símbolo monstruoso y espantoso. Hemos visto en primer término que la naturaleza antagónica de la meta da pie a la monstruosidad de su símbolo. Esta explicación racional no modifica que el monstruo sea un feo engendro, una perversión de la naturaleza. Este resultado no es en absoluto una casualidad insignificante a la que no valga la pena prestar atención, sino una consecuencia significativa de los hechos psicológicos que fundamentan la alquimia. Pero hay que tener en cuenta que el símbolo del hermafrodita es uno de los muchos sinónimos que designan la meta del arte. Para no repetir cosas ya dichas, remito a la recopilación en mi libro *Psicología y alquimia*, y sobre todo al paralelo *lapis*-Cristo establecido por los alquimistas, al que hay que añadir la equiparación, menos frecuente y algo tímida, de la *prima materia* con Dios[294]. Pese a la proximidad de la analogía, el *lapis* no es

291. Anastasio el Sinaíta, lib. XII: «Y una vez que el tenebroso cuervo de Satán se había ahogado o había perecido» («Et cum vel suffocatus esset et periisset tenebrosus corvus Satan...»). San Ambrosio, lib. I, cap. XVIII: «Puesto que toda impudicia y culpa es tenebrosa y se alimenta de cadáveres como un cuervo...» («Siquidem omnis impudentia atque culpa tenebrosa est et mortuis pascitur sicut corvus...»). O el cuervo es una imagen de los *peccatores*. San Agustín, *Annotationes in Job*, lib. I, cap. 38: «Los cuervos negros significan los pecadores que todavía no han sido purificados por el perdón de los pecados» («Significantur ergo nigri —corvi— hoc est peccatores nondum dealbati remissione peccatorum»). San Paulino de Aquileya: «el alma de un pecador es más negra que un cuervo» («anima peccatoris... quae nigrior corvo est»).

292. *Rosarium philosophorum* (*Artis auriferae*, II, p. 359). Véase la figura 54 en *Psicología y alquimia* [OC 12].

293. Para encontrar otras representaciones del *rebis*, consúltese l.c., índice, s.v. «hermaphrodita».

294. La identidad de la *prima materia* y Dios se encuentra no sólo en la alquimia, sino en muchos otros lugares de la filosofía medieval. Procede de Aristóteles y aparece dentro de la alquimia primero en el harranita *Tratado de las tetralogías platónicas*

simplemente el Cristo resucitado y la materia inicial no es Dios, sino que, de acuerdo con la *Tabula smaragdina*, el secreto alquímico es una correspondencia *inferior* de los misterios *superiores*, un *sacramentum* no del espíritu paterno, sino de la materia materna. La retirada de los símbolos teriomorfos en el cristianismo es compensada aquí mediante una gran variedad de figuras animales pensadas alegóricamente que no cuadran mal con la *mater natura*. Mientras que las figuras cristianas surgen del espíritu, la luz y el bien, las figuras alquímicas brotan de la noche, la negrura, el veneno y el mal. Este origen oscuro explica en buena medida el engendro del hermafrodita, pero no por completo. Lo inmaduro y embrionario de este símbolo es una expresión de la inmadurez del espíritu alquímico, cuyo desarrollo no estuvo a la altura de la dificultad de su tarea, en dos sentidos: por una parte, no conocía la naturaleza de las combinaciones químicas; por otra, nada sabía del problema psicológico de la proyección y de lo inconsciente. Todo esto todavía estaba oculto en el seno del futuro. El desarrollo de las ciencias de la naturaleza ha conducido a la química moderna, y de este modo llenado este hueco, así como la psicología de lo inconsciente lucha por llenar el hueco de lo inconsciente. Si los alquimistas hubieran entendido el aspecto psicológico, habrían estado en condiciones de liberar a su símbolo unificador de la prisión del sexualismo natural, donde la mera naturaleza, no apoyada por la inteligencia crítica, tuvo que dejarlo *volens nolens*. La naturaleza sólo podía decir que la unión de los opuestos supremos es algo híbrido. De este modo, su frase se quedó estancada en el sexualismo, lo cual sucede siempre que las posibilidades de la consciencia no atienden a la naturaleza, cosa que era inevitable en la Edad Media debido a la ausencia de toda psicología[295]. Las cosas siguieron así hasta finales del siglo XIX, cuando

(*Theatrum chemicum*, V, pp. 142 ss.). J. Mennens (l.c., XV, p. 334) dice: «Así, el nombre de cuatro letras de Dios parece designar la santísima Trinidad y la materia, a la que también se llama su sombra y a la que Moisés llama el reverso de Dios» («Nomen itaque quadriliterum Dei sanctissimam Trinitatem designare videtur et materiam, quae et umbra eius dicitur et a Moyse Dei posteriora vocatur»). Más adelante, esta idea aparece en la filosofía en David de Dinant, que fue combatido fundamentalmente por san Alberto Magno. («Ciertos herejes dicen que Dios y la *prima materia* y el *nous* o la mente son lo mismo» —«Sunt quidam haeretici dicentes Deum et materiam primam et νοῦν sive mentem idem esse»—, *Summa Theologica*, I, 6, quaest. 39). Véanse los detalles en Krönlein, pp. 303 ss.

295. Por lo que me parece, la idea del hermafrodita también se encuentra en la mística cristiana posterior. Así, se reprochó a Pierre Poiret (1646-1719), el amigo de Madame de la Motte Guyon, que creyera que en el reino de los mil años la reproduc-

Freud volvió a desenterrar esta problemática esfera. Aquí sucedió lo que suele pasar cuando la consciencia se tropieza con lo inconsciente: la consciencia es, si no subyugada por lo inconsciente, sí influenciada y prejuzgada en gran medida. El problema de la unión de los opuestos estaba listo en su versión sexualista desde hacía siglos, pero tuvo que esperar a que llegara el día en que la Ilustración y la objetividad científica hubieran avanzado tanto que se pudiera mencionar a la sexualidad en las conversaciones científicas. El carácter sexual de lo inconsciente fue tomado muy en serio de inmediato y se erigió en una especie de dogma religioso que hasta el día de hoy es defendido incluso con fanatismo; tanta fascinación ejercían esos contenidos que los alquimistas fueron lo último en tratar. Los arquetipos naturales que están en la base de los mitologemas del incesto, de la hierogamia, del hijo divino, etc., generaron ahora, en la era de la ciencia, una doctrina de la sexualidad infantil y de las perversiones. La *coniunctio* fue redescubierta en la neurosis de transferencia[296].

534 El carácter sexual del símbolo del hermafrodita abrumó a la consciencia y generó una idea tan insípida como el simbolismo del híbrido. La tarea que los alquimistas no pudieron llevar a cabo se plantea de nuevo: ¿cómo hay que entender esta profunda separación de hombre y mundo, darle respuesta y eventualmente suprimirla? Así dice la pregunta una vez desprovista de su carácter simbólico natural, sexualista, en el que sólo se ha estancado porque el problema no pudo traspasar el umbral de lo inconsciente. El carácter sexual de estos contenidos significa siempre una identidad inconsciente del yo con una figura inconsciente (ánima o ánimus) en virtud de la cual el yo en parte quiere y en parte se ve forzado a participar en cierta medida en la hierogamia o al menos a creer que se trata simplemente de una realización erótica. Sin duda, se tratará cada vez más de eso cuanto más lo creamos, cuanto más exclusivamente nos concentremos en eso y cuanto menos tomemos en consideración los arquetipos. Como hemos visto, la cosa invita formalmente al fanatismo porque está claro que no tenemos razón. Pero si, por el contrario, no aceptamos la tesis de que la fascinación es una prueba de la verdad, tenemos la oportunidad de conocer el fascinante aspecto sexual

ción tendría lugar de manera hermafrodita. Esto es negado por Cramer indicando que en las obras de Poiret no hay nada así (cf. Hauck, XV, p. 496).

296. Es interesante analizar cómo esta doctrina volvió a toparse con la alquimia en el libro de Herbert Silberer *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*.

como una ofuscación más del juicio. Ese aspecto nos deja a merced de un tú que parece estar formado por todas esas cualidades que no hemos realizado como propias. Así pues, quien no quiera ser engañado por sus propias ilusiones extraerá como quintaesencia del análisis minucioso de la fascinación un pedazo de su propia personalidad y comprenderá lentamente que con mil disfraces nos encontramos una y otra vez con nosotros mismos por la senda de la vida; una verdad que sólo le servirá de algo a quien esté convencido temperamentalmente de la realidad individual e irreducible del prójimo.

535 Como se sabe, lo inconsciente produce en el curso de la confrontación dialéctica ciertas imágenes de la *meta*. He expuesto en mi libro *Psicología y alquimia* una larga serie de sueños que contiene esas «imágenes de la meta», incluso en forma de diana. Ahí se trata básicamente de representaciones de carácter mandálico, es decir, del *círculo* y la *cuaternidad*. Éstas son las características más frecuentes y claras de la representación de la meta. Estas imágenes unen los opuestos en la figura del cuaternio, como la conexión en cruz, o expresan la totalidad mediante la forma del círculo o la esfera. Menos frecuente es que aparezca como imagen de la meta la figura de la personalidad superior. En ocasiones se subraya especialmente el *carácter luminoso* del centro. Nunca he visto al hermafrodita como figura de la meta, pero sí como símbolo del estado inicial, como expresión de una identidad con el ánima o el ánimus.

536 Naturalmente, estas imágenes son anticipaciones de una totalidad que en principio sólo se puede alcanzar por aproximación. No siempre hay que comprenderlas como una predisposición subliminal a realizar conscientemente la totalidad, sino que a menudo sólo significan una compensación pasajera por la confusión caótica y por la falta de orientación. En el fondo siempre son una alusión al *sí-mismo,* que contiene y ordena todos los opuestos. Pero de momento no son nada más que una alusión a un orden posible en la totalidad.

537 Lo que el alquimista intenta expresar mediante el *rebis* y la cuadratura del círculo, y el hombre moderno mediante configuraciones circulares y cuaternarias, es una totalidad que une en sí los opuestos y de este modo, aunque no elimina el conflicto, sí le quita mordiente. El símbolo es una *coincidentia oppositorum*, que, como se sabe, Nicolás de Cusa identifica con la divinidad. No es en absoluto mi intención quitarle la palabra a este gran hombre.

Yo me dedico simplemente a la ciencia natural del alma, y lo que más me preocupa es establecer los hechos. Qué nombre se dé a los hechos y qué interpretación se proponga de ellos no carece de importancia, pero tiene un significado secundario. La ciencia de la naturaleza es una ciencia no de palabras y conceptos, sino de hechos. No me empecino en una terminología; lo fundamental no es que llamemos a los símbolos con que nos encontramos «totalidad», «sí-mismo», «consciencia», «yo superior» o de otra manera. Sólo procuro no proponer nombres erróneos o confusos. Pero todos estos términos son simplemente nombres para los hechos, que son lo único importante. Mis denominaciones no son una filosofía, pero no puedo impedir que alguien se lance contra estos esquemas terminológicos como si fueran tesis. Los hechos bastan por sí mismos, y es bueno conocerlos. Su interpretación es asunto del juicio subjetivo del individuo. «Lo máximo es aquello a lo que nada se opone y donde lo mínimo es lo máximo»[297]. Al mismo tiempo, Dios está por encima de los opuestos: «Más allá de esta coincidencia de crear y ser creado estás tú, Dios»[298]. El ser humano es una analogía de Dios: «El hombre es Dios, pero no de manera absoluta, en cuanto hombre. Es Dios de una manera humana. El hombre también es el mundo, pero no en todos los sentidos, en cuanto hombre. Es un microcosmos»[299]. De aquí se deriva la *complexio oppositorum* como posibilidad y como obligación ética: «En estas profundidades, el esfuerzo de nuestro ingenio humano ha de intentar elevarse a esa simplicidad en que los opuestos coinciden»[300]. Por decirlo así, los alquimistas son los empíricos y los experimentadores del gran problema de la unión de los opuestos y Nicolás de Cusa su filósofo.

297. «Maximum autem est, cui nihil opponitur, ubi et Minimum est maximum», *De docta ignorantia*, II, 3.

298. «Ultra hanc coincidentiam creare cum creari es tu Deus», l.c., XII.

299. «Homo enim Deus est, sed non absolute, quoniam homo. Humane igitur est Deus. Homo etiam mundus est, sed non contracte omnia, quoniam homo. Est igitur homo μικρόκοσμος», *De conjecturis*, II, 14.

300. «Debet autem in his profundis omnis nostri humani ingenii conatus esse, ut ad illam se elevet simplicitatem, ubi contradictoria coincidunt», *De docta ignorantia*, I, cap. X, citado en Vansteenberghe, pp. 283, 310, 346.



Figura 11



Figura 12

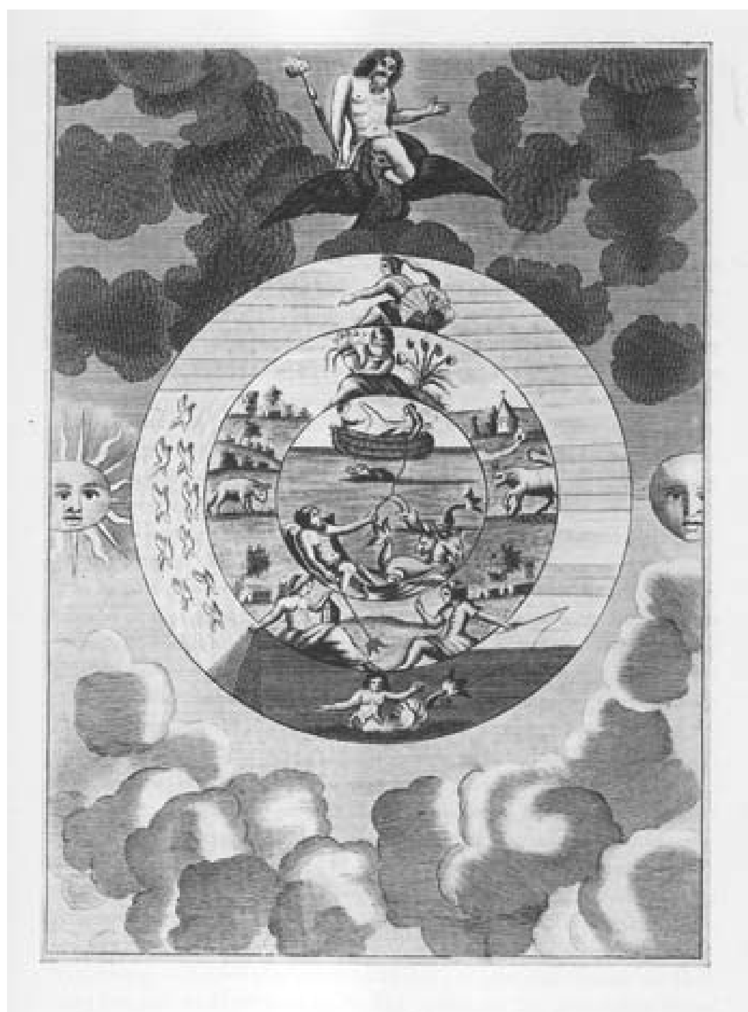


Figura 13

EPÍLOGO

538 Exponer los fenómenos transferenciales es una tarea tan difícil como delicada que no he sabido abordar de otra manera que basándome en el simbolismo del *opus* alquímico. Según creo haber demostrado, la *theoria* de la alquimia no es básicamente más que una proyección de contenidos inconscientes, es decir, de esas formas arquetípicas propias de todas las configuraciones puras de la fantasía, que conocemos, por una parte, gracias a los mitos y los cuentos y, por otra, a los sueños, las visiones y los delirios de individuos concretos. La significativa función que tanto la hierogamia y las bodas místicas como la *coniunctio* de los alquimistas desempeñan en el ámbito histórico corresponde al significado central de la transferencia en el proceso de la psicoterapia y en las relaciones humanas normales. De ahí que me haya parecido una empresa no demasiado atrevida hacer de un documento histórico que debe su contenido a varios siglos de esfuerzo espiritual el fundamento e ilustración de mi exposición. Las peripecias del drama simbólico me han proporcionado, como espero que muestren mis análisis anteriores, una magnífica ocasión para enfilar las innumerables experiencias tenidas en el curso de varias décadas de estudio de este tema; confieso que no he sabido ordenarlas de otra manera. Así pues, lo que he llevado a cabo en este libro ha de ser entendido como un mero intento al que no atribuyo en absoluto un significado definitivo. La problemática de la transferencia es tan complicada y tan compleja que me faltan las categorías necesarias para elaborar una exposición sistemática. En estos casos surge la tendencia a simplificar, que es peligrosa, pues suele violentar los hechos al intentar reunir bajo un solo nombre cosas incompatibles entre sí. Me he resistido lo más posible a esta tentación, por lo que albergo la esperanza de que al lector no se le ocurra pensar que el curso aquí descrito es el esquema de lo que suele suceder. Pues la experiencia muestra no sólo que los alquimistas no estaban seguros del orden que seguían los diversos estados, sino que también en la observación individual hay una pluralidad enorme de variaciones y una arbitrariedad igualmente grande en la sucesión de los estados, pese a la concordancia en los hechos fundamentales. Por el momento, en nuestro ámbito apenas parece posible un orden, o simplemente una posibilidad de orden, que resulte lógico para nuestra manera de pensar. Pues aquí nos movemos en el ámbito de unicidades incomparables, individuales. Es verdad que este proceso se puede ordenar hasta cierto punto con ayuda de ciertas categorías flexibles y que se puede

describir o al menos bosquejar con las analogías correspondientes, pero su esencia interior es la unicidad individual de la vida vivida, que nadie capta desde fuera, pero que atrapa a quien la aborda. La serie de imágenes que nos ha servido de hilo de Ariadna es una de muchas[301], es decir, se podrían establecer muchos otros esquemas que expondrían el proceso de transferencia de otras tantas maneras. Pero un solo esquema no puede expresar por completo la infinita pluralidad de las variantes individuales, cada una de las cuales tiene su derecho a la vida. Tengo muy claro que, así las cosas, el simple intento de llevar a cabo una exposición de conjunto es una empresa arriesgada. Pero la importancia práctica del fenómeno es tan grande que el intento está justificado aunque su imperfección dé pie a malentendidos.

539 Nuestra época es una época de confusión y disolución. Todo está en cuestión. Como suele suceder en estas situaciones, los contenidos de lo inconsciente se agolpan en los límites de la consciencia con el objetivo de compensar la situación de emergencia. Por eso, vale la pena estudiar minuciosamente todos los fenómenos-límite para descubrir en ellos los gérmenes de nuevos órdenes posibles. Sin duda, el fenómeno de la transferencia es uno de los síndromes más importantes y con más contenido del proceso de individuación y significa algo más que un mero afecto o desprecio personal. En virtud de sus contenidos y símbolos colectivos, este fenómeno se extiende mucho más allá de la persona a la esfera de lo social y recuerda esos vínculos humanos superiores que nuestro orden (o, mejor, desorden) social actual nos hace echar dolorosamente de menos. Los símbolos del círculo y de la cuaternidad, tan característicos del proceso de individuación, remiten hacia atrás a un orden primitivo originario de la sociedad humana y hacia delante a un orden interior del alma, como si ésta fuera el instrumento imprescindible para reorganizar la comunidad cultural, al contrario que las organizaciones colectivas tan

301. De ellas, me gustaría resaltar la serie del *Mutus Liber*, que expone detalladamente el *opus* ejecutado conjuntamente por el adepto y la *soror mystica*. La figura 1 (figura 11) muestra cómo una persona dormida es despertada por un ángel con una trompeta. La figura 2 (figura 12) muestra en su parte inferior a la pareja de alquimistas junto al *athanor* (horno), dentro del cual está la redoma; arriba, dos ángeles sostienen la misma redoma, en la que se encuentran *Sol* y *Luna*, que corresponden a los adeptos abajo. La figura 3 (figura 13) muestra, entre otras cosas, cómo la *soror* caza con una red pájaros, mientras que el adepto atrapa con una caña una ondina (los pájaros en tanto que volátiles = pensamientos = ánimus pluralista; la ondina = ánima). El carácter descarnadamente psíquico de esta caracterización del *opus* podría estar relacionado con el surgimiento relativamente tardío (1677) del libro.

apreciadas hoy, las cuales amontonan semipersonas inacabadas. Estas organizaciones sólo tienen sentido si el material que quieren organizar tiene algún valor. Pero el hombre-masa no tiene ningún valor, es una mera partícula que ha perdido el sentido de lo humano y, por tanto, el alma. Lo que le falta a nuestro mundo es el vínculo anímico, y éste no lo podrá reemplazar ninguna asociación profesional, ningún sindicato, ningún partido político, ningún Estado. Por consiguiente, no es extraño que los primeros en percibir con claridad las verdaderas necesidades de las personas no sean los sociólogos, sino los médicos, pues éstos, en tanto que psicoterapeutas, se ven confrontados inmediatamente con los problemas del alma humana. De ahí que la razón profunda de que mis conclusiones generales coincidan a veces casi literalmente con los pensamientos de Pestalozzi no estribe en un conocimiento especial de los textos de este gran educador, sino en la naturaleza de la cosa, en el conocimiento de la esencia del ser humano.

GLOSARIO DE TÉRMINOS LATINOS Y GRIEGOS

ablutio	ablución, lavado
acetum fontis	vinagre de fuente, agua fuerte
aequanimitas	ecuanimidad
agens et patiens	activo y pasivo
albedo	blanqueamiento
anima	alma
animalis	animal, animado
ánthropos	hombre
aqua doctrinae	agua de la doctrina
aqua permanens	agua permanente
aqua Saturni	agua de Saturno
aqua vitae	agua de vida
arcanum	secreto
arcanum artis	secreto del arte
artifex	artífice, artesano, alquimista
auctor rerum	autor de las cosas
aurum potabile	oro potable
binarius	número dos
calcinatio	calcinación, desecación del mar
cauda pavonis	cola del pavo real
cervus fugitivus	ciervo fugitivo
cibus sempiternus	alimento eterno
cohabitatio	cohabitación
combustio	combustión
commixtio	mezcla
conceptio	concepción
coniunctio	conjunción, unión, relación
coniunctio oppositorum	conjunción/unión de opuestos
corpus	cuerpo

corpus Christi	cuerpo de Cristo
corpus glorificationis	cuerpo de glorificación
corpus mysticum	cuerpo místico
crassius	más denso y grosero
dealbatio	blanqueamiento
decoctio	cocción
Deo concedente	si Dios quiere
Deus terrestris	Dios terrenal
digestio	digestión
disiunctio	disyunción
divisio elementorum	separación de los elementos
donum Spiritus sancti	don del Espíritu Santo
duo fumi	las dos columnas de humo
duplex	doble, dúplice
ex opere divino	causado por labor divina
ex opere naturae	causado por obra de la naturaleza
extractio animae	extracción del alma
femina, *femineus*	mujer, femenino
festina	presurosa, rápida
filius philosophorum	hijo de los filósofos
filius regius	hijo del rey
foetor sepulcrorum	sepulcro fétido
foetus spagyricus	embrión alquímico
forma ignea verae aquae	fuego que es el agua verdadera
fugax ille Mercurius	veloz Mercurio
hermaphroditus	hermafrodita
homunculus	homúnculo, hombrecillo
hybris	orgullo, desmesura
ignotum per ignotius	algo desconocido mediante algo más desconocido todavía
immunditia	inmundicia
impraegnatio	fecundación
incarnatio Dei	encarnación de Dios
incineratio	incineración, cremación
informatio	conformación
inimicitia elementorum	enemistad de los elementos
interfectio	asesinato
laboratorium	laboratorio
lac virginis	leche de virgen
lapis philosophorum	piedra de los filósofos
legitimus	legítimo
ligamentum	vínculo
lumen de lumine	luz de luz
lumen indeficiens	luz sin fin
maleficus	maléfico
mali odores	malos olores

mare nostrum	en nuestro mar
mare tenebrosum	mar tenebroso
massa confusa	masa confusa
mediator	mediador
medicina catholica	medicina universal
miraculum	milagro
mixtum compositum	compuesto
morbus animi	enfermedad del alma
morbus sacer	enfermedad sagrada
mores	costumbres
mortificatio	muerte, mortificación
mulier	mujer
mundificatio	purificación
natura duplex	negrura
nigredo	negrura, ennegrecimiento
nuptiae chymicae	bodas químicas
oleaginitas	oleaginosidad
oleum	aceite, ungüento
opera	obras
operatio naturae	operación o función de la naturaleza
operationes	métodos
opus	obra
opus contra naturam	obra en contra de la naturaleza
opus psychologicum	obra psicológica
opus unius diei	obra de un día
oratorium	oratorio
passio	pasión
pater metallorum	padre de los metales
patiens	paciente
patientia et mora	la paciencia y la retardación
peregrinatio	peregrinación
persona medici	papel de médico
philosophi	filósofo
physis	naturaleza
post tenebras lux	luz tras las tinieblas
practica	práctica
prima materia	materia prima
putrefactio	putrefacción
quaternio	cuaternidad, número cuatro
quinta essentia	quintaesencia
rebis	cosa doble, piedra filosofal
religio	religión
res simplex	cosa simple
ros Gedeonis	rocío de Gedeón
rota	rueda
salvator	salvador

sanguis spiritualis	sangre espiritual
sapientia	sabiduría
sapientia Dei	sabiduría de Dios
Scientia	sabiduría
separatio elementorum	separación de los elementos
serpens bifidus	serpiente dividida o bicéfala
serpens mercurialis	serpiente mercurial
servus fugitivus	esclavo fugitivo
sol niger	sol negro
solutio	disolución
soror mystica	hermana mística
spiritus	espíritu
spiritus rector	espíritu rector
sponsus/sponsa	esposo, esposa
sub sigillo	bajo secreto
succus lunariae	jugo de la planta lunaria
tenebrositas	tenebrosidad
theoria	comprensión intelectual
tinctura	tintura
triplex nomine	triple nombre
triunus o *trinus*	trinidad
umbra solis	la sombra del Sol
unctuositas	untuosidad
unctuosum	untuoso, oleoso, aceitoso
unio mystica	unión mística
unio oppositorum	unión de los opuestos
urina puerorum	orina de niños
uterus	útero
vas	vaso
vas Hermeticum	vaso de Hermes
vegetabilis	vegetal
venerabilis natura	naturaleza venerable
vestimentum	vestimenta
vinculum	vínculo
vinum ardens	vino ardiente
vir o *masculus*	hombre, masculino
vulgi/non vulgi	habitual/no habitual

BIBLIOGRAFÍA

A. COLECCIONES DE TRATADOS ALQUÍMICAS DE DIVERSOS AUTORES[1]

ARS CHEMICA, quod sit licita recte exercentibus, probationes doctissimorum iurisconsultorum, Strasbourg, 1566.

— *Septem tractatus seu capitula Hermetis Trismegisti, aurei* [pp. 7-31: **Tractatus aureus**].

— ***Consilium coniugii*** *de massa solis et lunae, cum suis compendiis* [pp. 48-263].

ARTIS AURIFERAE, quam chemiam vocant..., 2 vols., Basel, 1593.

Volumen I

— A*enigmata ex visione Arislei philosophi, et allegoriis sapientum* [pp. 146-154: ***Visión de Arisleo***].

— *In Turbam philosophorum exercitationes* [pp. 154-182].

— ***Aurora consurgens***: *quae dicitur aurea hora* [pp. 185-246].

— *Rosinus* [Zósimo] *ad Sarratantam episcopum* [pp. 277-319].

— *Practica Mariae Prophetissae in artem alchimicam* [pp. 319-324].

— *Liber secretorum alchemiae compositus per Calid filium Iazichi* [pp. 325-351; véase también Bacon].

— *Liber trium verborum Kallid acutissimi* [pp. 352-361].

— *Tractatulus Aristotelis de practica lapidis philosophici* [pp. 361-373].

— ***Merlini allegoria*** *profundissimum philosophici lapidis arcanum perfecte continens* [pp. 392-396].

1. Los autores y los tratados mencionados en estas obras colectivas no aparecen en la Bibliografía General (B).

En negrita, la abreviatura del título empleada en este volumen.

Para encontrar a autores alquimistas determinados, véase el índice onomástico.

— *Tractatulus Avicennae* [pp. 405-437].
— *Liber de arte chimica incerti aucthoris* [pp. 575-631].

Volumen II

— *Liber de compositione alchemiae quem edidit Morienus Romanus (De transmutatione metallorum)* [pp. 3-54].
— ***Rosarium philosophorum*** [pp. 204-384; contiene una segunda versión de la ***Visio Arislei***].

BIBLIOTHECA CHEMICA CURIOSA seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus, ed. Johannes Jacobus Mangetus, 2 vols., Genève, 1702.
— Hermes Trismegistus, ***Tractatus aureus*** *de lapidis physici secreto* [pp. 400-445].
— **Lullius** [Ramón Llull], *Testamentum novissimum regi Carolo dictatum* [pp. 790-806].
— Altus, ***Mutus liber***, *in quo tamen tota philosophia Hermetica, figuris hieroglyphicis depingitur* [la serie de imágenes se encuentra a partir de la p. 938].

MUSAEUM HERMETICUM reformatum et amplificatum, Frankfurt, 1678 (v. tb. Waite).
— Hermes Trismegistus, ***Tractatus aureus*** *de lapide philosophorum* [pp. 1-52].
— *Gloria mundi, alias Tabula paradysi* [pp. 203-304].
— Lambsprinck, *De lapide philosophorum figurae et emblemata* [pp. 337-371].
— Filaleto, *Introitus apertus ad occlusum regis palatium* [pp. 647-699].
— Filaleto, *Fons chemicae philosophiae* [pp. 799-814].

THEATRUM CHEMICUM, praecipuos selectorum auctorum tractatus... continens; vols. I-III, Ursel, 1602; vols. IV-VI, Strasbourg, 1613, 1622 y 1661.

Volumen I

— Hoghelande, *Liber de alchemiae difficultatibus* [pp. 121-215].
— Dorneus, ***Speculativae philosophiae***, *gradus septem vel decem continens* [pp. 255-310].
— Dorneus, *Physica Hermetis Trismegisti* [pp. 405-437].
— Dorneus, *Congeries Paracelsicae chemiae* ***de transmutationibus metallorum*** [pp. 557-646].
— Zacharius, *Opusculum philosophiae naturalis metallorum, cum annotationibus Nicolai Flameli* [pp. 804-901].

Volumen II

— Aegidius de Vadis [Egidio de Vadis], *Dialogus inter naturam et filium philosophiae* [pp. 95-123].

— Penotus, *Quinquaginta septem canones de opere Physico*... [pp. 150-154].
— Dee, *Monas hieroglyphica* [pp. 218-243].
— Ventura, *De ratione conficiendi lapidis* [pp. 244-356].

Volumen III

— Melchior, *Addam et processum sub forma missae* [pp. 853-860].

Volumen IV

— Artefius, *Clavis maioris sapientiae* [pp. 221-240].
— Avicenna, *Declaratio lapidis physici filio suo Aboali* [pp. 986-994].

Volumen V

— *Platonis liber quartorum*... [pp. 114-208].
— Mennens, *Aurei velleris... libri tres* [pp. 267-470].
— Bonus [Pietro Bono], *Margarita pretiosa... novella correctissima* [pp. 589-794].
— *Tractatus Aristotelis alchymistae ad Alexandrum Magnum, de lapide philosophico* [pp. 880-892].

THEATRUM CHEMICUM BRITANNICUM... collected with annotations by Elias Ashmole, London, 1652
— Norton, *The* ***Ordinall*** *of Alchimy* [pp. 13-106].

B. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Abu'l-Qâsim Muhammad ibn Ahmad al-Iraqî, *Kitâb al-'ilm al muktasab fî zirâ'at adh-dhahab (Book of Knowledge aquired concerning the Cultivation of Gold)*, trad. y ed. de Eric John Holmyard, Paris, 1923.
Acta S. Ioannis, v. *Apokryphen, Neutestamentliche.*
Adumbratio Kabbalae Christianae, Frankfurt a.M., 1684.
Afanassiew, N. Alexander, *Russische Volksmärchen*, Wien, 1906.
Agrippa ab Nettesheym [Agrippa de Nettesheim], Henricus Cornelius, *De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva*, Köln, 1584.
Agustín de Hipona, *Annotationes in Job*, Migne PL XXXIV, cols. 880 ss. [*Obras completas*, vol. XXIX, BAC, Madrid, 1992].
—, *Confessiones*, Migne PL XXXII, cols. 784 ss. [*Obras completas*, vol. II, BAC, Madrid, 1999].
—, *Bekenntnisse*, trad. de Alfred Hoffmann, Bibliothek der Kirchenväter, vol. 18, Kempten y München, 1914.
—, *Epistulae LV*, Migne PL XXXIII, cols. 208-209 [*Obras completas*, vol. VIII, BAC, Madrid, 2005].
—, *Ausgewählte Briefe*, trad. de Alfred Hoffmann, Bibliothek der Kirchenväter, vol. 29, Kempten y München, 1917.
Alberto Magno, v. Krönlein.
Ambrosio, san, *De Noe et Arca*, Migne PL XIV cols. 411 ss.

Anastasius Sinaita, *Anagogicae contemplationes in hexaemeron ad Theophilum*, Migne PG LXXXIX cols. 851-1078.

Andreae, Johann Valentin, v. Rosencreutz.

Angelus Silesius (Johann Scheffler), *Cherubinischer Wandersmann. Sämtliche poetische Werke*, III, ed. H. L. Held, München, 1924 [*El peregrino querubínico*, trad. de F. Gutiérrez, Olañeta, Barcelona, 1985].

Anschuetz, Richard, *August Kekulé*, Berlín, 1929.

Apokryphen, Die, und Pseudoepigraphen des Alten Testaments, trad. y ed. de E. Kautzsch, 2 vols., Tübingen, 1900, reedición en 1921 [*Apócrifos del Antiguo Testamento*, ed. de A. Díez Macho, Cristiandad, Madrid, 1982 ss.].

Apokryphen, Neutestamentliche, ed. Edgar Hennecke, Tübingen, [2]1924 [*Los evangelios apócrifos*, ed. de A. de Santos, BAC, Madrid, 1999].

Atwood, Mary Anne, *A Suggestive Inquiry into the Hermetic Mystery*, Belfast, 1920.

Aurora consurgens, primera parte, v. *Codex Rhenovacensis*,

—, segunda parte, v. (A) *Artis auriferae.*

Avalon, Arthur, *The Serpent Power*, traducido del sánscrito, 3.ª ed. revisada, Madras/London, 1931 [*El poder serpentino*, trad. de H. Morel, Kier, Buenos Aires].

—, *Die Schlange*, trad. de E. Fuhrmann, Lahn, 1928.

Bacon, Roger, *The Mirror of Alchimy... with Certaine Other Worthie Treatises of the Like Argument (The Smaragdine Table of Hermes Trismegistus, a Commentaire of Hortulanus, The Booke of the Secrets of Alchemie by Calid the Son of Jazich)*, London, 1597.

Baruj, Apocalipsis de, v. Kautzsch.

Baynes, Charlotte Augusta, *A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus - Bruce Ms. 96, Bodleian Library*, *Oxford*, Cambridge, 1933 [*La gnosis eterna, Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos* I, ed. y trad. de F. García Bazán, Trotta-Edicions de la Universitat de Barcelona, Madrid, 2003, pp. 279-365].

Benoît, Pierre, *L'Atlantide*, Paris, 1920 [*La Atlántida*, trad. de R. Cansinos-Assens, Debate, Barcelona, 1994].

Bernardo de Claraval, *Sermo in Canticum Canticorum*, Migne PL CLXXXIII, cols. 932-933.

Béroalde de Verville, François, *Le Tableau des riches inventions... qui sont représentées dans le Songe de Poliphile*, Paris, 1600.

—, v. tb. Colonna; Fierz-David.

Berthelot, Marcellin, *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris, 1887-1888.

—, *La Chimie au moyen âge*, 3 vols., Paris, 1893.

Bousset, Wilhelm, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907.

Brown, William, «The Revival of Emotional Memories and its Therapeutic Value»: *British Journal of Psychology* (London) (1920/21), pp. 16-19.

—, v. tb. McDougall.

Cardanus, Hieronymus (Jerónimo Cardan), *Somniorum synesiorum omnis generis insomnia explicantes libri IV*, Basel, 1585.
Christensen, Arthur, «Les types du premier Homme et du premier Roi dans l'histoire légendaire des Iraniens»: *Archives d'Études Orientales* XIV (Stockholm) (1917).
Chwolsohn, Daniel Abramowitch, *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 vols., St. Petersburg, 1856.
Códices y manuscritos:
— Florencia, Biblioteca Medicea-Laurenziana, manuscrito (Ashburnham 1166) «Miscellanea d'alchimia», siglo XIV.
— Paris, Bibliothèque Nationale, manuscrito (Latin 919) «Les très riches heures du Duc de Berry», 1413.
— Codex Rhenovacensis 172, tratado 1: «Aurora consurgens» (siglo XV, manuscrito incompleto que comienza con la cuarta parábola), Zentralbibliothek de Zürich.
Colonna, Francesco: *Hypnerotomachia Poliphili*..., Venezia, 1499 [*El sueño de Polifilo*, trad. de P. Pedraza, El Acantilado, Barcelona, 1999].
—, v. tb. Béroalde de Verville; Fierz-David, Linda.
Crates, Libro de, v. Berthelot, *La chimie au moyen âge*, vol. 3, pp. 44 ss.
Cuentos de la literatura universal, v. Naumann, Kunike, Afanassiew y Rasmussen.
Cusanus, Nicolaus, v. Nicolás de Cusa.
Demócrito (Pseudo-), v. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*.
Du Cange, Charles du Fresne, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis. Acc. Etymologicum linguae Gallicae*, 2 vols., Lyon, 1688.
Encyclopaedia of Religion and Ethics, 13 vols., Edinburgh, 1908-1927.
Ferguson, John, *Bibliotheca chemica*, 2 vols., Glasgow, 1906.
Fierz-David, Hans Eduard, *Die Entwicklungsgeschichte der Chemie*, Basel, 1945.
Fierz-David, Linda, *Der Liebestraum des Poliphilo. Ein Beitrag zur Psychologie der Renaissance und der Moderne*, Zürich, 1947.
—, v. tb. Béroalde de Verville; Colonna.
Fírmico Materno, Julio, *Matheseos libri VIII*, ed. de W. Kroll, F. Skutsch y K. Ziegler, 2 vols., Leipzig, 1897 y 1913.
Franz, Marie-Louise von, *Aurora consurgens. Ein dem Thomas von Aquin zugeschriebenes Dokument der alchemistischen Gegensatzproblematik*, en C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis III*, Zürich, 1957.
Frazer, James George: *Taboo and the Perils of the Soul (The Golden Bough,* Part II*)*, London, 1911 [trad. parcial en *La rama dorada*, trad. de E. y J. Campuzano, FCE, México, [9]1981].
—, *Totemism and Exogamy*, 4 vols., London, 1910.
Freud, Sigmund, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, en *Gesammelte Schriften*, vol. IX, Leipzig y Wien, 1925 [*Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, en *Obras completas*, trad. de J. L. Etcheverry, vol. 11, Amorrortu, Buenos Aires, 1999].

—, *Krankengeschichten. Bruchstück einer Hysterie-Analyse*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, Wien, 1924 [*Fragmento de análisis de un caso de histeria*, en *Obras completas*, vol. 7].
—, *Die Traumdeutung*, en *Gesammelte Schriften*, vol. II, Wien, 1925 [*La interpretación de los sueños*, en *Obras completas*, vol. 4].
—, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, Wien, 1924 [*Conferencias de introducción al psicoanálisis*, en *Obras completas*, vol. 15].
—, *Zur Technik. Bemerkungen über die Übertragungsliebe*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VI, Wien, 1925 [*Puntualizaciones sobre el amor de transferencia*, en *Obras completas*, vol. 12].
—, *Zur Technik. Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VI, Wien, 1925 [*Recordar, repetir y reelaborar*, en *Obras completas*, vol. 12].
Frobenius, Leo, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, Berlin, 1904.
Goethe, Johann Wolfgang von, *Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand*, 31 vols., Stuttgart, 1827-1834.
Goodenough, Erwin R., «The Crown of Victory in Judaism», en *Art Bulletin*, XXVIII/3 (Yale, 1946), pp. 139-159.
Gower, John, *Confessio amantis*, en *The Complete Works of John Gower*, ed. de G. C. Macaulay, Oxford, 1899-1902.
Gregorio Magno, *Opera*, 2 vols., Paris, 1586.
—, *Epistolae*, Migne PL LXXVII, cols. 806 ss.
—, *Super Canticum Canticorum expositio*, Migne PL LXXIX, cols. 507 ss.
Haggard, Sir Henry Rider, *She*, London, 1887 [*Ella*, trad, de A. Laurent, Edicomunicación, Barcelona, 1996].
—, *Ayesha. The Return of She*, London, 1905 [*Ayesha: el regreso de ella*, trad. de S. Tribaldos, Valdemar, Madrid, 1998].
Hammer-Purgstall, Joseph von, *Mysterium Baphometis revelatum seu Fratres militiae Templi...*, Wien, 1818.
—, *Mémoire sur deux coffrets gnostiques du moyen âge*, Paris, 1835.
Harding, M. Esther, *Woman's Mysteries*, New York, [2]1955. En alemán: *Frauen-Mysterien einst und jetzt. Mit einem Geleitwort von C. G. Jung*, Zürich, 1949 [*Los misterios de la mujer*, trad. de A. Fabré, Obelisco, Barcelona, 1987].
Hastings, James (ed.), v. *Encyclopaedia of Religion and Ethics.*
Hauck, Albert (ed.), v. *Realenzyklopädie...*
Hennecke, Edgar, v. *Apokryphen, Neutestamentliche.*
Hieronymus, Eusebius [san Jerónimo]: *Adversus Jovinianum liber primus*, Migne PL XXIII, col. 219 ss.
Hipólito de Roma, *Elenchos [Refutatio omnium haeresium]*, ed. de Paul Wendland, Leipzig, 1916 [*Refutación de todas las herejías*, en *Los gnósticos II*, trad. de J. Monserrat, Gredos, Madrid, 1983].
Hocart, Arthur Maurice, *Kings and Councillors*, al-Qahira, 1936.
Holmyard, Eric John (ed. y trad.), v. Abu'l-Qâsim.

Hortulano (Joannes de Garlandia), *Commentarius in Tabulam smaragdinam Hermetis Trismegisti*, en *De Alchemia*, Nürnberg, 1541.
—, v. tb. Bacon; Ruska.
Howitt, Alfred William: *The Native Tribes of South-East Australia*, London/New York, 1904.
Hürlimann, Martin, v. Pestalozzi.
Ireneo de Lyon, *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis contra omnes haereses libri quinque*, Oxford/London, 1702 [en el interior del libro se usa el título habitual *Adversus omnes haereses*]. V. tb. Migne PG VII, cols. 433 ss. [*Contra las herejías*, en *Los gnósticos I*, trad. de J. Monserrat, Gredos, Madrid, 1983].
Isidoro de Sevilla, *Liber etymologiarum*, Basel, 1849. V. tb. Migne PL LXXXII, cols. 73 ss. [*Etimologías*, trad. de J. Oroz, BAC, Madrid, 1982].
Isländische Volksmärchen, v. Naumann.
Jacobi, Jolande, *Die Psychologie von C. G. Jung*, Zürich, 1940 [*La psicología de C. G. Jung*, trad. de J. M. Sacristán, Espasa-Calpe, Madrid, 1976].
Joannes de Garlandia, v. Hortulano.
Joannes Lydus, v. Lydus.
Johannesakten, v. *Apokryphen, Neutestamentliche.*
Juan de la Cruz, *Noche oscura*, en *Obras completas*, Espiritualidad, Madrid, 1988.
Jung, Carl Gustav: *Ensayo de exposición de la teoría psicoanalítica* (1913), OC 4,8.
—, *Tipos psicológicos* (1921), OC 6,1.
—, «Sobre la energética del alma» (1928), OC 8,1.
—, *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* (1928), OC 7,2.
—, *Seelenprobleme der Gegenwart*, Zürich, 1931 [este libro contiene trece conferencias y artículos que están repartidos por siete volúmenes de OC; *Problemas psíquicos del mundo actual*, trad. de I. Purrey, Monte Ávila, 1976].
—, «Hermano Klaus» (1933), OC 11, 6.
—, «Acerca de la empiria del proceso de individuación» (1933), OC 9/1, 11.
—, *Psicología y religión* (1940/1962), OC 11,1.
—, «Paracelso como médico» (1941/1942), OC 15,2.
—, «Paracelso como fenómeno espiritual» (1942), OC 13,4.
—, «El espíritu Mercurius» (1942/1948), OC 13,2.
—, *Sobre la psicología de lo inconsciente* (1943), OC 7,1.
—, *Psicología y alquimia* (1944/1952), OC 12.
—, «Psicología y educación» (1946), OC 17,4.
—, *Aión. Investigaciones sobre la historia de los símbolos* (1951), OC 9/2.
—, *Símbolos de transformación* (1952), OC 5.
—, «La sincronicidad como principio de conexiones acausales» (1952), OC 8, 20.

—, *Mysterium coniunctionis. Investigaciones sobre la separación y la unión de los opuestos anímicos en la alquimia* (1955/1956), OC 14.
Kabbala denudata seu Doctrina Hebraerorum, ed. Knorr von Rosenroth, 2 vols., Sulzbach y Fráncfort, 1677 y 1684.
Kautzsch, Emil, v. *Apokryphen, Die, und Pseudoepigraphen des Alten Testaments.*
Kekulé, Friedrich August, v. Anschuetz.
Kerényi, Karl, *Der göttliche Arzt. Studien über Asklepios und seine Kultstätte*, Zürich, 1948.
Khunrath, Heinrich Conrad, *Amphitheatrum sapientiae aeternae*, Hanau, 1604.
—, *Von hylealischen, das ist, pri-materialischen catholischen oder allgemein natürlichen Chaos*, Magdeburg, 1597.
Kircher, Athanasius, *Oedipus Aegyptiacus*, 3 vols., Roma, 1652-1654.
Klinz, Albert, Ἱερὸς γάμος: *Quaestiones selectae ad sacras nuptias Graecorum...*, Halle, 1933.
Knorr von Rosenroth, v. *Kabbala denudata.*
Kohut, Alexander, «Die talmudisch-midraschische Adamssage in ihrer Rückbezihung auf die persische Yima- und Meshiasage», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XXV (Leipzig, 1871), pp. 59-94.
Kranefeldt, Wolfgang M., «Komplex und Mythos», en C. G. Jung, *Seelenprobleme der Gegenwart*, Zürich, 1931.
Krönlein, J. H., *Amalrich von Bena und David von Dinant. Theologische Studien und Kritiken*, vol. I, pp. 271 ss., Hamburg, 1847.
Kunike, Hugo (ed.), *Märchen aus Sibirien*, Jena, 1940.
Lavaud, M. B., *Vie profonde de Nicolas de Flüe*, Freiburg, 1942.
Layard, John, «The Incest Taboo and the Virgin Archetype», en *Eranos-Jahrbuch*, 1944/1945.
—, *Stone Men of Malekula*, London, 1919.
Leisegang, Hans, *Der Heilige Geist*, Leipzig, 1919.
Lévy-Bruhl, Lucien, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, [2]1912.
Lydus, Johannes, *De mensibus*, ed. Richard Wünsch, Leipzig, 1898.
McDougall, William, «The Revival of Emotional Memories and Its Therapeutic Value: *British Journal of Psychology. Medical Section*, I (London, 1920/1921), pp. 23-29.
—, v. tb. Brown.
Maier, Michael, *De circulo physico quadrato*, Oppenheim, 1616.
—, *Secretioris naturae secretorum scrutinium chymicum*, Frankfurt a.M., 1687.
—, *Symbola aureae mensae duodecim nationum*, Frankfurt a.M., 1617.
Märchen aus Sibirien, v. Kunike.
Meier, C. A., «Moderne Physik - Moderne Psychologie», en *Die kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie. Festschrift zum 60. Geburtstag von C. G. Jung*, Berlin, 1935.

—, «Spontanmanifestationen des kollektiven Unbewussten»: *Zentralblatt für Psychotherapie* XI (Leipzig, 1939).
Migne, Jacques Paul (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*, 221 vols., Paris, 1844-1880 [citado aquí con la sigla PL].
—, *Series graeca*, 116 vols., Paris, 1857-1866 [citado aquí con la sigla PG].
Murray, Henry Alexander (ed.), *Explorations in Personality*, New York/London, 1938.
Mutus liber in quo tamen tota philosophia Hermetica, figuris hieroglyphicis depingitur..., La Rochelle, 1677 [*Mutus liber*, trad. de M. A. Muñoz, Muñoz Moya-Editores Extremeños, Brenes, 2001].
—, v.tb. (A) *Bibliotheca chemica curiosa.*
Mylius, Johann Daniel, *Philosophia reformata*, Frankfurt a.M., 1622.
Naumann, Ida y Hans (eds.), *Isländische Volksmärchen*, Jena, 1923.
Nicolás de Cusa, *De conjecturis novissimorum temporum*, en *Opera*, Basel, 1565.
—, *De docta ignorantia*, en *Opera*, Basel, 1565 [*La docta ignorancia*, trad. de M. Fuentes, Aguilar, Madrid, 1957].
Nicolai, Christoph Friedrich, *Versuch über die Beschuldigungen, welche dem Tempelherrenorden gemacht wurden*, Berlin/Stettin, 1782.
Notker (Balbulus), *Hymnus in die Pentecostes*, en Migne PL, CXXXI, cols. 1012-1013.
Olympiodoro, *Commentaire sur le livre «Sur l'action» de Zosime, et sur les dires d'Hermès et des philosophes*, en Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, II/IV.
Orígenes, *Homiliae in Leviticum*, en Migne PG, XII, cols. 405-475.
—, *Homiliae in Librum Regnorum*, en Migne PG, XII, cols. 995-1028.
Paracelso (Theophrastus Bombastus von Hohenheim), *Sämtliche Werke*, ed. de Karl Sudhoff, 14 vols., München/Berlin, 1922-1935 [*Obras completas*, trad. de E. Lluesma, Renacimiento, Sevilla, 1992]. Textos citados en este libro:
—, *Labyrinthus medicorum errantium*, XI, pp. 161-220.
—, *Paramirum primum*, I, pp. 163-239.
Paulino de Aquileya, *Liber exhortationis ad Henricum Forojuliensem*, en Migne PL, XCIX, cols. 197-282.
Pestalozzi, Johann Heinrich, *Ideen*, ed. de Martin Hürlimann, 2 vols., Zürich, 1927.
Pordage, John, *Ein Philosophisches Send-Schreiben vom Stein der Weisheit*, v. Roth-Scholtz.
—, *Sophia: das ist die holdseelige ewige Jungfrau der göttlichen Weisheit...*, Amsterdam, 1699.
Preisendanz, Karl (ed.), *Papyri graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, 2 vols., Berlin, 1928 y 1931 [*Textos de magia en papiros griegos*, trad. de J. L. Calvo y M. D. Sánchez, Gredos, Madrid, 1987].
Proclo (Diadochus), *In Platonis Timaeum Commentaria*, ed. de E. Diehl, 3 vols., Leipzig, 1903-1906.

Rábano Mauro, *Allegoriae in universam sacram scripturam*, Migne PL, CXII, cols. 849-1088.

Rahner, Hugo, «Mysterium Lunae. Ein Beitrag zur Kirchentheologie der Väterzeit»: *Zeitschrift für katholische Theologie* LXIII (Innsbruck, 1939), pp. 311-349, 428-442; LXIV (1940), pp. 61-80, 121-131.

Rasmussen, Knud, *Die Gabe des Adlers*, Frankfurt a.M., 1937.

Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, ed. de Albert Hauck, 24 vols., Leipzig, 1896-1913.

Reitzenstein, Richard y Hans Heinrich Schäder: *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig, 1926.

Rhine, J. B., *Extra-Sensory Perception*, Boston, 1934.

Riplaeus, Georgius (George Ripley), *Opera omnia chemica*, Kassel, 1649.

Rosarium philosophorum. Secunda pars alchimiae... cum figuris, Frankfurt a.M., 1550. Véase también (A) *Artis auriferae II* y *Bibliotheca chemica curiosa* [*El rosario de los filósofos*, trad. de M. A. Muñoz, Muñoz Moya-Editores Extremeños, Brenes, 1986].

Rosencreutz, Christian (Johann Valentin Andreae), *Chymische Hochzeit... Anno 1549. Aus einer Strassburger Ausgabe von 1616*, ed. de Ferdinand Maack, Berlin, 1913 [J. V. Andreae, *Las bodas químicas de Christian Rosencreutz*, trad. de M. Giménez, Edicomunicación, Barcelona, 1991].

Roth-Scholtz, Friedrich, *Deutsches Theatrum chemicum*, 3 vols., Nürnberg, 1728-1732.

Ruska, Julius Ferdinand, *Tabula smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg, 1926.

—, *Turba philosophorum. Ein beitrag zur Geschichte der Alchemie*, Berlin, 1931.

Russische Volksmärchen, v. Afanassiew.

Senior, v. Zadith.

Silberer, Herbert, *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, Wien/Leipzig, 1914.

Spencer, Baldwin y F. J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, London, 1904.

Stapleton, Henry Ernest y M. Hidayat Husain (eds.), «Three Arabic Treatises on Alchemy by Muhammad Bin Umail»: *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* XII/1 (Kalikata, 1933).

Stöckli, Alban, *Die Vision des seligen Bruders Klaus*, Einsiedeln, 1933.

Stolcius de Stolcenberg, Daniel(is), *Viridarium chymicum figuris cupro incisis adornatum et poeticis picturis illustratum*, Frankfurt a.M., 1624 [*Viridarium Chymicum*, trad, de M. A. Muñoz Moya, Muñoz Moya - Editores Extremeños, Brenes, 1986].

Tabula smaragdina, v. Ruska [*Tabla de esmeralda*, en G. Luck, *Arcana Mundi*, trad. de E. Gallego y M. E. Pérez, Gredos, Madrid, 1995].

—, v. tb. Bacon.

—, v. tb. Hortulano.

Tractatus aureus, v. (A) *Ars chemica*, I.

Turba philosophorum, v. Ruska [*Turba de los filósofos*, trad. de S. Jubany, Índigo, Barcelona, 1997].
Umail, Muhammad ibn (Zadith Senior, Zadith ben Hamuel), v. Stapleton y Husain.
—, v. tb. Zadith.
Vansteenberghe, Edmond, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, Paris, 1920.
Waite, Arthur Edward, *The Hermetic Museum Restored and Enlarged* [trad. de (A) *Musaeum hermeticum*], 2 vols., London, 1893.
—, *The Real History of the Rosicrucians*, London, 1887 [*La hermandad de la Rosa Cruz*, Humanitas, Barcelona, 1992].
—, *The Secret Tradition in Alchemy, Its Development and Records*, London, 1926.
Wei Po-Yang, «An Ancient Chinese Treatise on Alchemy Entitled Ts'an T'ung Ch'I, written by Wei Po-Yang about 142 A. D. Translated by Lu-chi'iang Wu and Tenney L. Davies»: *Isis* XVIII (Brugge, 1932), pp. 210-289.
Winthuis, Josef, *Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustraliern und anderen Völkern*, Leipzig, 1928.
Woodroffe, John, v. Avalon.
Zadith Senior (Zadith ben Hamuel), *De chemia Senioris antiquissimi philosophi libellus* [¿Frankfurt a.M., 1566?].
— v. tb. Stapleton y Husain.
Zósimo, v. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*.

ÍNDICE ONOMÁSTICO*

* Los números arábigos son los números de los párrafos, mientras que los números en superíndice corresponden a las notas (estas últimas no son mencionadas si la palabra en cuestión aparece también en el texto). En el caso de los párrafos no numerados, el número es el de la página y va precedido por «p.» o «pp.». Los números entre paréntesis indican que se trata de una alusión y no de una mención expresa. Abreviaturas: *v.* = véase; *v.a.* = véase allí; *v.t.* = véase también; *v.t.a.* = véase también allí; s. o ss. = el siguiente o los dos párrafos siguientes; pássim = aparece por todas partes.

Los índices fueron confeccionados por Magda Kerényi, elaboradora cualificada de índices de la London Society of Indexers. Sobre esa base, se realizaron las correspondientes adaptaciones para adecuarlos a los criterios de la edición española.

ÍNDICE DE OBRAS CITADAS

ÍNDICE DE MATERIAS

LA OBRA DE CARL GUSTAV JUNG

A. OBRA COMPLETA*

Volumen 1. ESTUDIOS PSIQUIÁTRICOS

1. Acerca de la psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos (1902)
2. Sobre la paralexia histérica (1904)
3. Criptomnesia (1905)
4. Sobre la distimia maniaca (1903)
5. Un caso de estupor histérico en una mujer en prisión preventiva (1902)
6. Sobre simulación de trastorno mental (1903)
7. Peritaje médico sobre un caso de simulación de trastorno mental (1904)
8. Peritaje arbitral sobre dos peritajes psiquiátricos contradictorios (1906)
9. Acerca del diagnóstico psicológico forense (1905)

Volumen 2. INVESTIGACIONES EXPERIMENTALES

ESTUDIOS ACERCA DE LA ASOCIACIÓN DE PALABRAS

1. Investigaciones experimentales sobre las asociaciones de sujetos sanos (C. G. Jung y F. Riklin, 1904/1906)
2. Análisis de las asociaciones de un epiléptico (1905/1906)
3. Sobre el tiempo de reacción en el experimento de asociación (1905/1906)
4. Observaciones experimentales sobre la facultad de recordar (1905)
5. Psicoanálisis y experimento de asociación (1905/1906)
6. El diagnóstico psicológico forense (1906/1941)
7. Asociación, sueño y síntoma histérico (1906/1909)
8. El significado psicopatológico del experimento de asociación (1906)
9. Sobre los trastornos de reproducción en el experimento de asociación (1907/1909)
10. El método de asociación (1910)
11. La constelación familiar (1910)

* Los paréntesis indican las fechas de publicación de originales y revisiones. Los corchetes señalan la fecha de elaboración del texto.

INVESTIGACIONES PSICOFÍSICAS

12. Sobre los fenómenos psicofísicos concomitantes en el experimento de asociación (1907)
13. Investigaciones psicofísicas con el galvanómetro y el pneumógrafo en sujetos normales y enfermos mentales (C. G. Jung y F. Peterson, 1907)
14. Nuevas investigaciones sobre el fenómeno galvánico y la respiración en sujetos normales y enfermos mentales (C. G. Jung y C. Ricksher, 1907)
15. Datos estadísticos del alistamiento de reclutas (1906)
16. Nuevos aspectos de la psicología criminal (1906/1908)
17. Los métodos de investigación psicológica usuales en la Clínica Psiquiátrica de la Universidad de Zúrich (1910)
18. Breve panorama de la teoría de los complejos ([1911] 1913)
19. Acerca del diagnóstico psicológico forense: el experimento forense en el proceso judicial ante jurado en el caso Näf (1937)

Volumen 3. PSICOGÉNESIS DE LAS ENFERMEDADES MENTALES

1. Sobre la psicología de la *dementia praecox*: un ensayo (1907)
2. El contenido de las psicosis (1908/1914)
3. Sobre la comprensión psicológica de procesos patológicos (1914)
4. Crítica del libro de E. Bleuler *Zur Theorie des schizophrenen Negativismus* (1911)
5. Sobre el significado de lo inconsciente en psicopatología (1914)
6. Sobre el problema de la psicogénesis en las enfermedades mentales (1919)
7. Enfermedad mental y alma («¿Enfermos mentales curables?») (1928)
8. Sobre la psicogénesis de la esquizofrenia (1939)
9. Consideraciones recientes acerca de la esquizofrenia (1956/1959)
10. La esquizofrenia (1958)

Volumen 4. FREUD Y EL PSICOANÁLISIS

1. La doctrina de Freud acerca de la histeria: réplica a la crítica de Aschaffenburg (1906)
2. La teoría freudiana de la histeria (1908)
3. El análisis de los sueños (1909)
4. Una contribución a la psicología del rumor (1910/1911)
5. Una contribución al conocimiento de los sueños con números (1910/1911)
6. Reseña crítica del libro de Morton Prince *The Mechanism and Interpretation of Dreams* (1911)

7. Acerca de la crítica al psicoanálisis (1910)
8. Acerca del psicoanálisis (1912)
9. Ensayo de exposición de la teoría psicoanalítica (1913/1955)
10. Aspectos generales del psicoanálisis (1913)
11. Sobre psicoanálisis (1916)
12. Cuestiones psicoterapéuticas actuales (Correspondencia Jung/Loÿ) (1914)
13. Prólogos a los *Collected Papers on Analytical Psychology* (1916/1917/1920)
14. El significado del padre para el destino del individuo (1909/1949)
15. Introducción al libro de W. Kranefeldt *Die Psychoanalyse* (1930)
16. La contraposición entre Freud y Jung (1929)

Volumen 5. SÍMBOLOS DE TRANSFORMACIÓN (1952)

[Reelaboración del libro *Transformaciones y símbolos de la libido* (1912)]

Volumen 6. TIPOS PSICOLÓGICOS

1. Tipos psicológicos (1921/1960)
2. Sobre la cuestión de los tipos psicológicos (1913)
3. Tipos psicológicos (1925)
4. Tipología psicológica (1928)
5. Tipología psicológica (1936)

Volumen 7. DOS ESCRITOS SOBRE PSICOLOGÍA ANALÍTICA

1. Sobre la psicología de lo inconsciente (1917/1926/1943)
2. Las relaciones entre el yo y lo inconsciente (1928)
3. Nuevos rumbos de la psicología (1912)
4. La estructura de lo inconsciente (1916)

Volumen 8. LA DINÁMICA DE LO INCONSCIENTE

1. Sobre la energética del alma (1928)
2. La función transcendente ([1916] 1957)
3. Consideraciones generales sobre la teoría de los complejos (1934)
4. El significado de la constitución y la herencia para la psicología (1929)
5. Determinantes psicológicos del comportamiento humano (1936/1942)
6. Instinto e inconsciente (1919/1928)

7. La estructura del alma (1927/1931)
8. Consideraciones teóricas acerca de la esencia de lo psíquico (1947/1954)
9. Puntos de vista generales acerca de la psicología del sueño (1916/1948)
10. De la esencia de los sueños (1945/1948)
11. Los fundamentos psicológicos de la creencia en los espíritus (1920/1948)
12. Espíritu y vida (1926)
13. El problema fundamental de la psicología actual (1931)
14. Psicología Analítica y cosmovisión (1928/1931)
15. Realidad y suprarrealidad (1933)
16. El punto de inflexión de la vida (1930-31)
17. Alma y muerte (1934)
18. Sincronicidad como principio de conexiones acausales (1952)
19. Sobre sincronicidad (1952)

Volumen 9/1. LOS ARQUETIPOS Y LO INCONSCIENTE COLECTIVO

1. Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo (1934/1954)
2. Sobre el concepto de inconsciente colectivo (1936)
3. Sobre el arquetipo con especial consideración del concepto de *anima* (1936/1954)
4. Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre (1939/1954)
5. Sobre el renacer (1940/1950)
6. Acerca de la psicología del arquetipo del niño (1940)
7. Acerca del aspecto psicológico de la figura de la Core (1941/1951)
8. Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares (1946/1948)
9. Acerca de la psicología de la figura del pícaro (1954)
10. Consciencia, inconsciente e individuación (1939)
11. Acerca de la empiria del proceso de individuación (1934/1950)
12. Sobre el simbolismo del mándala (1938/1950)
13. Mándalas (1955)

Volumen 9/2. AION (1951)

Volumen 10. CIVILIZACIÓN EN TRANSICIÓN

1. Sobre lo inconsciente (1918)
2. Alma y tierra (1927/1931)
3. El hombre arcaico (1931)
4. El problema anímico del hombre moderno (1928/1931)
5. Sobre el problema amoroso del estudiante universitario (1928)

6. La mujer en Europa (1927)
7. El significado de la psicología para el presente (1933/1934)
8. Acerca de la situación actual de la psicoterapia (1934)
9. Prólogo al libro *Reflexiones sobre la historia actual* (1946)
10. Wotan (1936/1946)
11. Después de la catástrofe (1945/1946)
12. El problema de la sombra (1946/1947)
13. Epílogo a *Reflexiones sobre la historia actual* (1946)
14. Presente y futuro (1957)
15. Un mito moderno. De cosas que se ven en el cielo (1958)
16. La conciencia moral (1958)
17. El bien y el mal en la Psicología Analítica (1959)
18. Prólogo al libro de Toni Wolff *Studien zu C. G. Jungs Psychologie* (1959)
19. El significado de la línea suiza en el espectro de Europa (1928)
20. El amanecer de un mundo nuevo. Reseña del libro de H. Keyserling: *Amerika. Der Aufgang einer neuen Welt* (1930)
21. Reseña de H. Keyserling *La révolution mondiale et la responsabilité de l'esprit* (1934)
22. Complicaciones de la psicología norteamericana (1930)
23. El mundo ensoñador de la India (1939)
24. Lo que la India puede enseñarnos (1939)
25. Apéndice: Nueve comunicaciones breves (1933-1938)

Volumen 11. ACERCA DE LA PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN OCCIDENTAL Y DE LA RELIGIÓN ORIENTAL

RELIGIÓN OCCIDENTAL

1. Psicología y religión (Terry Lectures) (1938/1940)
2. Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad (1942/1948)
3. El símbolo de la transformación en la misa (1942/1954)
4. Prólogo al libro de V. White *God and the Unconscious* (1952)
5. Prólogo al libro de Z. Werblowsky *Lucifer and Prometheus* (1952)
6. Hermano Klaus (1933)
7. Sobre la relación de la psicoterapia con la cura de almas (1932/1948)
8. Psicoanálisis y dirección espiritual (1928)
9. Respuesta a Job (1952)

RELIGIÓN ORIENTAL

10. Comentario psicológico al *Libro Tibetano de la Gran Liberación* (1939/1955)
11. Comentario psicológico al *Libro Tibetano de los Muertos* (1935/1960)

12. El yoga y Occidente (1936)
13. Prologo al libro de D.T. Suzuki *La Gran Liberación. Introducción al budismo zen* (1939/1958)
14. Acerca de la psicología de la meditación oriental (1943/1948)
15. Sobre el santón hindú. Introducción al libro de H. Zimmer *Der Weg zum Selbst* (1944)
16. Prólogo al *I Ching* (1950)

Volumen 12. PSICOLOGÍA Y ALQUIMIA (1944)

Volumen 13. ESTUDIOS SOBRE REPRESENTACIONES ALQUÍMICAS

1. Comentario al libro *El secreto de la Flor de Oro* (1929)
2. El espíritu Mercurio (1943/1948)
3. Las visiones de Zósimo (1938/1954)
4. Paracelso como fenómeno espiritual (1942)
5. El árbol filosófico (1945/1954)

Volumen 14/1. MYSTERIUM CONIUNCTIONIS I (1955)

Volumen 14/2. MYSTERIUM CONIUNCTIONIS II (1956)

Volumen 15. SOBRE EL FENÓMENO DEL ESPÍRITU EN EL ARTE Y EN LA CIENCIA

1. Paracelso (1929)
2. Paracelso como médico (1941/1942)
3. Sigmund Freud como fenómeno histórico-cultural (1932)
4. Sigmund Freud. Necrología (1939)
5. En memoria de Richard Wilhelm (1930)
6. Sobre la relación de la Psicología Analítica con la obra de arte poética (1922)
7. Psicología y poesía (1930/1950)
8. *Ulises*: un monólogo (1932)
9. Picasso (1932)

Volumen 16. LA PRÁCTICA DE LA PSICOTERAPIA

PROBLEMAS GENERALES DE LA PSICOTERAPIA

1. Consideraciones de principio acerca de la psicoterapia práctica (1935)
2. ¿Qué es psicoterapia? (1935)
3. Algunos aspectos de la psicoterapia moderna (1930)
4. Metas de la psicoterapia (1931)
5. Los problemas de la psicoterapia moderna (1929)
6. Psicoterapia y cosmovisión (1943/1946)
7. Medicina y psicoterapia (1945)
8. La psicoterapia en la actualidad (1945/1946)
9. Cuestiones fundamentales de psicoterapia (1951)

PROBLEMAS ESPECIALES DE LA PSICOTERAPIA

10. El valor terapéutico de la abreacción (1921/1928)
11. La aplicabilidad práctica del análisis de los sueños (1934)
12. La psicología de la transferencia (1946)

Volumen 17. EL DESARROLLO DE LA PERSONALIDAD

1. Sobre conflictos del alma infantil (1910/1946)
2. Introducción al libro de F. G. Wickes: *Analyse der Kinderseele* (1927/1931)
3. Sobre el desarrollo y la educación del niño (1928)
4. Psicología Analítica y educación (1926/1946)
5. El niño superdotado (1943)
6. El significado de lo inconsciente para la educación individual (1928)
7. Del devenir de la personalidad (1934)
8. El matrimonio como relación psicológica (1925)

Volumen 18/1. LA VIDA SIMBÓLICA

1. Sobre los fundamentos de la Psicología Analítica (1935)
2. Símbolos e interpretación de sueños (1961)
3. La vida simbólica (1939)

Complementos a los volúmenes 1, 3 y 4 de la *Obra Completa*

Volumen 18/2. LA VIDA SIMBÓLICA

Complementos a los volúmenes 5, 7-17 de la *Obra Completa*

Volumen 19. BIBLIOGRAFÍA

Los escritos publicados de C. G. Jung
Obras originales y traducciones
La *Obra Completa* de C. G. Jung
Seminarios de C. G. Jung

Volumen 20. ÍNDICES GENERALES DE LA OBRA COMPLETA

B. SEMINARIOS

Conferencias en el Club Zofingia ([1896-1899] 1983)
Análisis de sueños ([1928-1930] 1984)
Sueños infantiles ([1936-1941] 1987)
Sobre el Zaratustra de Nietzsche ([1934-39] 1988)
Psicología Analítica ([1925] 1989)
La psicología del yoga kundalini ([1932] 1996)
Visiones ([1930-1934] 1998)

C. AUTOBIOGRAFÍA

Recuerdos, sueños, pensamientos (con A. Jaffé) (1961)

D. EPISTOLARIO

Cartas I [1906-1945] (1972)
Cartas II [1946-1955] (1972)
Cartas III [1956-1961] (1973)
Correspondencia Freud/Jung (1974)

E. ENTREVISTAS

Conversaciones con Carl Jung y reacciones de A. Adler, de I. Evans (*The Houston films*) (1946)
Encuentros con Jung (1977)